EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM
BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR

Szigeti József
egyetemi docens

MARX ELŐTTI FILOZÓFIA TÖRTÉNETE

V.

Locke, Berkeley, Hume, Spinoza, Bayle, Meslier, Voltaire

KÉZIRAT
3 változatlan utánnyomás

TANKÖNYVKIADÓ, BUDAPEST 1971

A kiadásért felelős:
az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának dékánja
Megjelent a Tankönyvkiadó Vállalat műszaki gondozásában
Műszaki vezető: Hámori József
Műszaki szerkesztő: Bálint Imréné
Megrendelve: 1971. november. Megjelent: 1971. december. Példányszám: 90
Készült: Rotaprint lemezről (kicsinyítéssel), a MSZ 5601-59
és MSZ 5602-55 szabványok szerint,
12,6 (A/5) iv terjedelemben, - ábrával

71-1805 - FELSŐOKTATÁSI JEGYZETELLÁTÓ VÁLLALAT, BUDAPEST

John Locke és filozófiája

Locke az angol polgári forradalom utáni gondolkodó: ez a történelmi helyzet határozza meg nagymértékben filozófiáját. Itt nem térhetek ki azoknak az osztályharcoknak a menetére, amelyek során Angliában a feudalizmust felszámolják. Angliában a feudalizmus felszámolása kompromisszummal végződik. Nem abban az értelemben végződik kompromisszummal, hogy a feudalizmusnak valami sulyos gazdasági maradványai léteznének tovább az angol polgári forradalom lezárása, befejezése után. Nem a régi és az uj összeegyeztetéséről van szó a gazdaságban, nem a fejlődésnek egy olyan utjáról, mint amilyet a mezőgazdaság területén Lenin "porosz ut"-nak nevezett. Az angol gazdasági fejlődésben éppen ellenkezőleg, óriási mértékben győzedelmeskedik, diadalmaskodik a kapitalizmus a mezőgazdaságban is. Éppen Angliában a mezőgazdaság korán kezd kapitalizálódni, és a kapitalizmus rendkivüli energiával hóditja meg annak minden részét. Azok a feudális urak, akik az angol forradalomban a polgári erők ellen harcolnak, már kapitalista tőkések lesznek, tőkés földjáradékból élnek a forradalom lezajlása után, nem a régi feudális földjáradékból. A földtulajdon átalakul kapitalista földtulajdonná.

Ellenben osztály-kompromisszummal végződik ez a harc abban az értelemben, hogy a régi feudális rétegek, amelyek elpolgárosodnak, jóllehet harcoltak a polgári forradalom erői ellen: jórészt megmaradnak a politikai hatalomban.

Az angol politikai fejlődésben ez a kapitalizálódó földtulajdonos arisztokrácia óriási szerepet játszik egészen a 19. századig. Itt tehát politikai kompromisszumról van szó, arról, hogy a burzsoázia lemond arról, hogy önmagát képviselje politikailag, és ezt a szerepet a volt feudális arisztokrácia, illetőleg ennek a feudális arisztokráciának egy része veszi át. Ezek képviselik a City pénzeszsákjait. Ez a házasság, amely létrejön a politikában a volt feudális és a polgári erők között, rányomja a maga bélyegét az angol filozófia további fejlődésére is.

Élete

Locke polgári családból származott, Bristol közelében született 1632-ben, 1704-ig élt. Családja liberális; atyja a parlament oldalán vett részt a polgárháboruban és ebben a szellemben nevelte fiát is. Locke kezdetben teológiát tanult Westminsterben, majd Oxfordban, de mint annakidején Hobbes, ő is megutálja a teológiai bölcsességet. A filozófiára és a természettudományokra veti magát: elsősorban kémiát és orvostudományt tanulmányozott. Korának legnagyobb kémikusával: Boyle-lal állott kapcsolatban. Matematikával kevesebbet foglalkozott.

Politikai érdeklődése kezdettől fogva végig megvolt. Nemcsak általános politikai érdeklődése volt ez, hanem részt is vett korának politikai harcaiban, mégpedig a whig-ek oldalán. Angliában ebben az időben alakul ki az a két nagy politikai párt, amely a 19. század 30-as évéig uralkodik az angol közéleten, a tory-k és a whig-ek pártja. A whig-ek voltak azok az arisztokratikus nagy földbirtokosok, akik a polgári érdekek képviseletére vállalkoztak. Közvetlen összeköttetésben álltak a City-bankáraival. A torypárt a konzervativ párt volt, azoknak a feudális nagy- és zömükben középbirtokosoknak pártja, akik lassan kapitalizálódtak, de azért kapitalizálódtak. A két párt között elvi ellentét lényegében nem volt. Csak arról volt szó, azért veszekedtek, azért harcoltak egymással hosszu időn keresztül, hogy a politikai hatalomból eredő zsákmányon hogyan, milyen arányokban osztozzanak egymás között.

Mindenesetre ebben az időben, Locke életében a whig-párt volt viszonylag haladóbb. Politikai kapcsolatát a whig-ekkel azzal is megpecsételte Locke, hogy az egyik fő whig-politikus családjában, lord Shaftesbury gyermekei mellett nevelősködött: nemcsak nevelősködött, hanem az orvos és a család barátja szerepét is betöltötte.

Amikor Shaftesbury-t számüzik Angliából a torky-k időleges felülkerekedése idején, vele megy a kontinensre, Hollandiába. Többször volt a kontinensen; 1665-ben Németországban tölt egy időt mint követségi titkár, később Franciaországban, majd Shaftesburyvel Hollandiába emigrál. 1688-ban, amikor az un. angol dicsőséges forradalommal - amelyet csak a hipokrita, az osztály kompromisszumokat dicsőitő angol történetirás tart dicsőségesnek - megpecsételték Angliában az osztálykompromisszumot és Anglia trónjára idegen embert: Orániai Vilmost ültetik, akkor Shaftesburyval visszatér Angliába és ettől kezdve ott él.

Politikailag az ellentétek kiegyenlitésén dolgozott világéletében. Különböző kifejezetten politikai jellegü irásai vannak.

Művei

Legfontosabbak ezek közül az 1689-ben irt levelek a vallási türelmetlenségről, amelyekben a vallási türelem érvényesitéséért harcol, ami ab-

ben az időben progressziv cselekedet volt. Még fontosabb és jelentősebb politikai irása ennél két essayje a kormányzatról. Mindkettő 1690-ben jelent meg: az angol whig liberalizmus politikai alapelveit fejezi ki. 1669-ben az egyik északamerikai gyarmat, Karolina, számára dolgoz ki a karolinaiak felszólitására alkotmányt.

Legfontosabb müve azonban az a nagy filozófiai munka, amely kétkötetes általános ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozó tanulmány: "Essay concerning human understanding" - azaz: "Essay az emberi értelemről" Hosszu ideig irta: 1675-től 1687-ig dolgozott rajta: maga a könyv csak 1690-ben jelent meg.

Számos más irása is van, ezek közül csak egyet emlitek: a "Some thoughts concerning education"-t, azaz a nevelésről irt tanulmány, melyben az angol gentleman ideálját fejtette ki és állitotta oda, mint nevelési eszményt.

Minket itt csak filozófiája és általános társadalompolitikai gondolatai érdekelhetnek.

Filozófiájának általános jellemzése; viszonya a valláshoz

Azt mondottam, hogy Locke az osztálykompromisszum gyermeke és ez a kompromisszumos álláspont kihat ismeretelméleti pozicióira is. Ezzel lehet jellemezni általában filozófiáját, hogy az egyik oldalon - amint Marx mondotta - részletesen megokolja és kifejti, hogy miért az érzékelésen alapszik minden megismerés. Ez a vonala a szenzualista materializmus vonala, amely kétségtelenül bizonyos fejlődést jelent meg a hobbesi filozófiához képest is. Ugyanakkor azonban engedményeket tesz az idealizmusnak, mégpedig az agnoszticizmus formájában. Azt tanitja - mint látni fogjuk - hogy a szubsztancia megismerhetetlen.

Ezzel függ össze vallással kapcsolatos álláspontja. Egyrészt a vallás szabadságának a bajnoka, és az egyház és az állam különválasztásának elvét - melyet már Hobbes is hirdetett - hirdeti ő is. A karolinaiak számára irt alkotmányában mondja ki először és világosan, hogy a vallás nem államügy, az ember bármilyen vallásu lehet, lehet még bálványimádó is, tehát olyan, aki nem hisz valamilyen konkrét tételes vallásban, hanem valami primitiv vallási formát hisz: ellenben - jellemző módon - a vallásszabadságból kizárja az atheistákat, azt mondja, hogy az atheisták nem lehetnek állampolgárok, atheizmusuk miatt nem rendelkezhetnek az állampolgárok jogaival.

Nyilvánvaló, hogy itt igen határozottan és világosan megmutatkozik a hobbesi materializmus legyengülése, hiszen Hobbes már lényegében atheista gondolkodó.

Hogyan függ ez össze az osztálykompromisszummal? Nyilvánvalóan

ugy, hogy ennek az uj államhatalomnak érdekében állott, hogy a különböző vallásos tudatformákat elismerje és ezt filozófiailag is igazolja. A vallásnak ez a filozófiai igazolása s egyben a vallásszabadság szükségszerüségének megoldását jelenti a lockei agnoszticizmus.

Nézzük meg behatóbban általános filozófiai eszméit, amelyeket az emberi értelemről irott müvében fejt ki.

Locke mindenekelőtt abból indul ki, hogy meg kell vizsgálni az emberi értelem eredetét, de nemcsak eredetét, hanem egyben határait is. Szerinte az emberi értelem eredete megvilágitja, hogy minden ismeretünk a tapasztalásból származik, ugyanakkor azonban megvilágitja azt is, - és ez hangsulyozódik nála - hogy az értelemnek, az értelmi megismerésnek vannak bizonyos elvi jellegü határai, amelyeket az értelem nem léphet át. Tehát egyrészt a materializmus erősitésének alátámasztásának programja, másrészt viszont a materializmus agnosztikus korlátozásának a programja, az, amivel belép a filozófiába.

Locke harca a descartesi idea innaták ellen

A 17. század gondolkodói közül Descartes volt a legjelentősebb, aki az idealizmust, az idealizmusnak egy bizonyos uj formáját képviselte. Descartes ellen fellépett már Hobbes, amint láttuk ezt a descartesi Meditationes körüli viták tanulmányozásánál. Most Locke ezt a hobbesi Descartes ellenes vonalat folytatja és mindenekelőtt a Descartes-féle idealista eszmékkel próbál leszámolni a materializmus érdekében. Az első fontos része az emberi értelemről szóló munkának az a harc, amelyet Locke a velünkszületett eszmék idealista elmélete ellen viv. Emlékezünk arra, hogy Descartesnál ilyen velünkszületett eszme az isten eszméje, az isten állitólag velünkszületett eszméjével próbálta isten létezését bizonyitani.

Descartesnál azonban a velünkszületett eszme gondolata nem szoritkozik egyedül isten eszméjére, hanem vannak nála olyan - azt mondhatnám - apriórikus igazságok, olyan minden tapasztalást megelőző és minden külső tapasztalástól független eszmék, amelyeknek szerinte tudományos jelentőségük és érvényük van. A geometriai axiómák, a különböző geometriai bizonyitások, az azonosság elve és egész sereg más elv, Descartes szerint mind velünkszületett eszmék, amelyeket nem a tapasztalásból meritünk. Ez az, amit Locke cáfol.

Két fronton harcol a velünkszületett eszmék descartesi tanitása ellen, amit nemcsak Descartes, hanem általában a francia cartesianus-ok is képviseltek és amelynek megvoltak az angol lecsapódásai is. Az egyik front a logikai kategóriák terén vivott harc, ahol azt igyekszik cáfolni - és nemcsak igyekszik, hanem cáfolja is - hogy lennének olyan velünkszületett eszmék, mint mondjuk, az azonosság elve, a principium identitatis és igy tovább.

A másik front az erkölcsi eszmék frontja. Idetartozik különben az

isten-képzet is, a descartesi isteneszme. Itt cáfolja azt, hogy lennének a morálnak, az erkölcsnek olyan velünkszületett eszméi, amelyek törvényszerüen köteleznek bennünket bizonyos cselekedetekre.

Az egyén és az emberi nem fejlődése, valamint az őrültség tényе, mint érvek a velünkszületett eszmék ellen

A logikai eszmék terén mindenekelőtt az azonosság eszméjével foglalkozik, tehát azzal a gondolattal, hogy minden dolog önmagával azonos, vagy ahogyan azt tautológikusan megfogalmazzák: A est A. Mivel bizonyit ez ellen? Bizonyos tényekre hivja fel a figyelmet. Azt mondja, hogy a gyermekek nem rendelkeznek ezzel az eszmével. A gyermek tudja, hogy a keserü: keserü, tudja, hogy az édes: édes, de ugyanakkor nincs semmiféle eszméje általában az azonosságról. Tehát nem rendelkezik azzal a tudatos eszmével, hogy a dolgok önmagukkal azonosak. Ezen a vonalon azt bizonyitja, hogy a gyermek eleinte nem rendelkezik ezzel az eszmével és csak fejlődése során szerzi meg azt.

De nemcsak a gyermek, illetőleg az egyén fejlődésével bizonyit, hanem bizonyit etnográfiailag is. Azt mondja, hogy a primitiv emberek, a vadak ugyancsak nem rendelkeznek ezzel az eszmével: hivatkozik arra, hogy milyen zavaros a primitiv népek gondolkodása éppen azért, mert nem jutottak még el az azonosság eszméjének felismeréséig. Végül utal a pszichopatológiára, arra, hogy az őrültek sem rendelkeznek az azonosság eszméjével és éppen ezért nem lehet őket normális embereknek tekinteni.

Mindezek a meggondolások egészen helyes meggondolások, csak egy hibájuk van, nevezetesen az, hogy az azonosság elvét, illetőleg az összes többi kategóriákat mint tudatosan felismert, mint tudatosan elismert elvet veszik számitásba.

Leibniz ellenérve

Az idealista Leibniz élesen birálta egy terjedelmes müvében Locke felfogását és igyekezett restaurálni a velünkszületett eszmék idealista koncepcióját. Azt lehet mondani, hogy mig Locke pozíciója helyes materialista pozició volt, érvelésének azonban komoly gyengéi voltak, addig Leibniz pozíciója idealista pozició volt, azonban érvelésének nagy előnyei vannak a Locke-féle érveléssel szemben.

Központi gyengesége mindenesetre Locke érvelésének az, hogy az egyes kategóriákat mint tudatos felismert kategóriákat tárgyalja. Csak azt bizonyitja, hogy az ilyen tudatos eszmék nem léteznek, illetőleg, hogy ezek csak a tapasztalás alapján szerezhetők meg.

Éppen ezért könnyü ellenvetni ezzel a koncepcióval azt, hogy rendben

van, nincs ilyen tudatos eszme, az azonosság eszméje is csak tapasztalás utján szerezhető meg, ellenben velünkszületett eszmék mégiscsak léteznek abban az értelemben, hogy mi öntudatlanul alkalmazzuk ezt az eszmét akkor, amikor a keserüt keserünek, az édeset édesnek fogjuk fel.

Ez az a gondolat, amelyet Leibniz alkalmaz. Azt mondja: hogy velünkszületett eszmék legyenek, ehhez nem kell feltétlenül feltételezni, hogy ezek az eszmék tudatosak ezek az eszmék potenciális állapotba is lehetnek, mint még nem tudatosodott kategóriák, meglehetnek az emberi elmében, és éppen ezen nem tudatos kategóriák öntudatlanul, spontán alkalmazása teszi lehetővé számunkra a gondolkodást.

A második front, a morál frontja.

A 17. században, de még inkább a 18. században az erkölcs általános alapelvét anélkül, hogy hivatkoztak volna a bibliára, ahol szintén vannak ilyen kijelentések, rendszerint ugy fogalmazták meg, hogy: ne tedd azt másoknak, amit nem akarsz, hogy neked tegyenek.

Descartes szerint és mások szerint ez az állitólagos velünkszületett erkölcsi eszme szabályozza, határozza meg és irányitja cselekedeteinket.

Locke ezzel szemben a különböző népek erkölcsi szokásait vonultatja fel. Azt bizonyitja, hogy nem mindenütt van meg ez az eszme, s hogy az életkörülmények szerint a különböző népeknél, sőt az egyes embereknél is változik a jó és a rossz fogalma, tehát a jót még ilyen általános formában sem lehet meghatározni egyértelmüen, mint amilyen a fent adott meghatározás.

A lélek: fehér papir, amelyet a tapasztalás ir tele

Ilyen kritikai, polemikus állásfoglalással kezdi Bacon az idolumok elmélete ellen vivott harcát, mint ahogyan ezzel a módszeres kétellyel kezdte Descartes a maga filozófiai vizsgálatát: a negativ kritikai rész Lockenál is csak előkészitője volt a materialista szenzualista ismeretelméleti álláspont kifejtésének. Locke is azt akarta mindezzel bizonyitani, hogy az emberi lélek eredetileg - ahogyan ő mondja - "White paper", fehér papir, és ezt a fehér papirt a tapasztalat irja tele.

Azt a problémát veszi fel és viszi tovább ily módon, amely már Aristotelesnél és a sztoában is megvan, ahol ezt a képet használták e probléma megvilágitására, hogy a lélek: tabula rasa, tiszta tábla. Tulajdonképpen itt a visszatükrözésről van szó, vagyis a visszatükrözés elméletének egy igen mechanisztikus jellegü megalapozásáról.

Lenin kiemelte annakidején a "Materializmus és empiriokriticizmus"-ban, hogy amikor szenzualizmusról beszélünk, mindig különbséget kell tenni materialista és idealista szenzualizmus között mindig fel kell tenni azt a kérdést, hogy amikor tapasztalásról, vagy érzéklésről beszél egy gondolkodó, mi az, amire gondol, mit hirdet, hogyan képzeli ezt a tapasztalást, érzéklést: ugy-e, hogy az ember a saját érzeteit érzékeli,

mint ahogyan az idealista szenzualizmus hirdeti ezt, vagy pedig materialista módon azt állitja, hogy a külső, a tudatunktól független objektiv valóságot érzékeljük?

Nos, Locke-nál egészen kétségtelenül a materialista szenzualizmus álláspontjáról van szó: Locke a külső világot a maga tudattól való független létében fogja fel, s az anyagnak meghatározott, konkrét tulajdonságokat tulajdonit. A tapasztalat tehát nála mindenekelőtt a külső világ tárgyainak, jelenségeinek a megtapasztalása.

De van egy másik tapasztalat is a külső tapasztalattal szemben: a belső tapasztalat.

Külső és belső tapasztalat: sensation és reflection

Ez a külső tapasztalat, a külső világ dolgainak az érzékelése, megtapasztalása, az érzéki észlelet, amelyet ő "sensation"-nak nevez, a külső világról meghatározott minőségek formájában jelenik meg a mi tudatunk előtt. Érezzük arról a tárgyról, hogy kiterjedt, hogy hideg vagy meleg, látjuk azt, hogy sárga-e vagy piros, és igy tovább.

Most már mi a belső tapasztalat, amelyet ő "reflection"-nak nevez? Ez a belső tapasztalat - mondja - csak, egyedül és kizárólag az érzéki adatokon alapulhat. A reflexió - a belső érzék tevékenysége, amely belső érzék segitségével megfigyeljük elménk operációit - a gondolkodást, akarást, reményt stb., amely a külső érzéklés által szállitott anyag alapján jön létre.

Mi az, amit a "sensation"-ban érzékelünk az objektiv valóságból? Más szavakkal: milyen az az objektiv valóság, amely számunkra az érzékelésben igy és igy jelenik meg?

Az elsődleges és másodlagos minőségek
(primery and secondary qualities) elmélete

Van ilyen objektiv valóság - efelől Locke semmiféle kétséget nem hagy. Ennek az objektiv valóságnak két fő jellemzője van, amit elnevez elsődleges és másodlagos tulajdonságoknak, illetőlet minőségeknek, primer- és szekunder kvalitásoknak. Melyek az objektiv valóság primer kvalitásai, primer tulajdonságai? Ilyenek: a kiterjedés (ez a descartesi kategória átvétele, az, hogy ez a kiterjedt, meghatározott alakkal és bizonyos számokban foglalható módon rögzithető, számszerüleg, mennyiségileg mérhető anyag rendelkezik egy sajátos képességgel, nevezetesen a mozgás képességével. Végül rendelkezik még egy sajátos képességgel, amit Locke áthatolhatatlanságnak, "inpenetrability"-nak nevez. Ezen azt érti, hogy az anyag tömött, tömör tehát ha valami helyet betölt az anyag, akkor más anyag nem kerülhet annak a helyére, ugy, hogy ez az anyag is ottmaradjon.

(Az anyag porus-szerkezetének hivei másként fogták fel ezt a kérdést.)

Azt mondhatnánk, hogy léteznek (ennek az objektiv anyagnak megnyilatkozási formái, objektiv tulajdonságai a kiterjedés, az alak, az áthatolhatatlanság, a mozgékonyság és a számszerüség csupa olyan tulajdonság, amely mennyiségileg felfogható.

A mennyiség az, amit ő objektiv tulajdonságnak ismer el, olyan tulajdonság, amely magának az anyagnak a tulajdonsága és attól elválaszthatatlan.

Nem ilyen tulajdonságok azok, amiket szekunder-kvalitásoknak, másodlagos minőségeknek nevez. Éppen ellenkezőleg, ezek a másodlagos minőségek, pusztán szubjektivek. Az a forma, amiben számunkra az objektiv anyag mint tartalom megjelenik, azok az érzetek, amelyeket kelt bennünk merőben szubjektivek. Az anyag éppugy különbözik az érzetektől, vagy ezek az érzetek az anyagtól, mint ahogyan a fájdalom, a vágás nyomán keletkező fájdalom különbözik a késtől, vagy attól a szerszámtól, amely ezt a vágást vagy sebet ejti rajtunk. Más a kés és más a kés által okozott fájdalom.

Objektiv a mennyiség - szubjektiv a minőség

Ezek a másodlagos minőségek, amelyet pszichológiai irodalom szerintem helyesen, érzetminőségeknek nevez: a szinek, a szagok, az izek stb. Mindezeket a szineket, szagokat, izeket az objektiv mozgó anyag különböző mozgásai keltik bennük. Az objektiv valóságban nincs más, csak anyag és mozgás. Az anyagnak nincs más objektiv tulajdonsága, mint az, amely mennyiségi jellegü, amely mérhető.

Az érzet-minőségek szubjektiv mozzanatából azt következteti, hogy nincs objektiv minőség, semmiféle minőség nem lehet objektiv, - mindez szubjektiv, amelyet az objektiv mennyiség kelt fel bennük.

Kétségtelen, hogy itt Locke-nál, az elsődleges és másodlagos tulajdonságokról szóló tanitásával a csucspontját éri el az a fejlődés, melynek közvetitő láncszeme Descartes és Hobbes.

Marx kiemelte annakidején Baconnal kapcsolatban, hogy Baconnál az anyag még objektiv tulajdonságainak, objektiv minőségeinek, érzéki tulajdonságainak sokszinüségében ragyog. Most Descartes-től kezdve, Hobbesen keresztül Locke-ig a fejlődés vonala az, hogy ezt az objektiv érzéki minőségét az anyagnak elvegyék és az anyagot redukálják különböző matematikai mozgásokra és tulajdonságokra. Tehát az anyagnak itt egy pusztán mennyiségi jellegü felfogásával találkozunk, amely mennyiségen kivül semmiféle más tulajdonságot nem ismer el, nem hajlandó elismerni objektivnak.

Ez a felfogás kétségtelenül helytelen és egyoldalu. A dolgok tulajdonságai, minőségei objektiv sajátosságok.

Mi a magyarázata ennek a fejlődésnek? Nyilvánvalóan az, hogy a mechanika tehát az a tudományág, amely a legjobban fejlődik a 16. és különösen a 17. század során: az égi és földi testek mechanikája - természetesen mindent mennyiségileg fog fel, és ezenközben megfosztja a dolgokat objektiv minőségeiktől. A szin, a szag, a hő - objektiv mozgások, rezgések, szubjektiv megnyilatkozási formái.

Amikor a 18. század derekán kezd fejlődni az a tudomány, amely a dolgoknak a minőségi sajátosságait vizsgálja, nevezetesen a kémia, akkor a 18. század nagy materialistái, különösen Diderot, visszaállitják a minőség objektivitását.

Egyszerű és összetett eszmék

A következő nagy kérdés-komplexum, amivel Locke filozófiája foglalkozik, az egyszerü és az összetett eszmék kérdése. Azt mondja, hogy eszméinket, - és eszmék alatt nemcsak az eszméket érti, hanem általában mindenféle képzetet, sőt érzetet - nemcsak aszerint lehet megkülönböztetni egymástól, hogy a "sensation" vagy a "reflexion" termékei-e, hanem aszerint is, hogy azok egyszerüek-e vagy összetettek.

Mik ezek az egyszerü eszmék? Az eszméket aszerint osztja fel, hogy hogyan jönnek létre. Vannak mindenekelőtt olyan eszméink, amelyek egy érzékből erednek. Például a látó érzékből: ilyen a szin eszméje. Vannak azután olyan eszmék, amelyek nem egy, hanem több érzéknek az alapján jönnek létre, például a kiterjedése eszméje, amely nem egyszerüen a látásból, hanem a látásnak és a tapintásnak együttmüködéséből származik. Gondoljunk arra, hogy a kisgyermek kap a tárgy után és csak a tapintás segitségével alakul ki benne a tér egy bizonyos képzete.

Továbbá vannak olyan eszmék, amelyek a külső, illetőleg a belső érzéklésből származnak. Ilyen pl. a létezés eszméje, a fájdalom eszméje és más eszmék.

Az egyszerü eszméknek ezen nagy komplexumával szembenállnak az olyan eszmék, amelyeket összetett eszméknek nevez, és - ezek az összetett eszmék nem mások - azt mondhatnám - mint bizonyos kategóriák, amely kategóriák eligazitanak bennünket az eszmék végtelen sokadalmában.

Ezek az összetett eszmék az értelem termékei. Az összetett eszmék az értelem kombinációjának alapján jönnek létre és három nagy csoportba oszthatók. Vannak olyanok, melyek meghatározott modus-ok, módosulatok, vannak olyanok, amelyek szubsztanciák, és vannak olyanok, melyek a relatio-k, azaz a viszonyok eszméi.

Ezek az összetett eszmék, melyeket tehát bizonyos kategória rendszerében foglalhatunk össze, puszta absztrakciók, - absztrakciók - mint látni fogjuk - a nominalizmus értelmében. Locke továbbviszi a nominalizmusnak azt a vonalát, amely a középkorban kezdődött és amely Hobbes-nál is megvan.

Itt is láthatjuk, hogy Marxnak az a megállapitása, amely Duns-Scotus-szal kapcsolatos, tehát hogy az angol materializmusba a nominalizmus véges-végig belejátszik: mennyire ennek az egyik lényeges vonását mutatja meg.

Mik ezek a modus-ok, tehát az első csoportba tartozó eszmék? Egy-egy dolognak az állapotát fejezik ki, hogy mozog vagy nyugszik, hogy térben vagy időben van, hogy cselekszik vagy szenved-e, és igy tovább. A modus tehát a dolog állapotát, milyenségét, adott helyzetét fejezi ki.

A szubsztancia - mely ezek közül a kategóriák közül a legfontosabb - viszont az, ami hordozza ezeket a modus-okat. Tehát mindenféle állapotnak, hogy igy mondjam: mindenféle akcidenciának - a szó hobbesi értelmében - van valami hordozója, és ezt nevezi Locke szubsztanciának.

Lockei agnoszticizmus

Itt van az a pont a szubsztancia fogalmánál, ahol a Locke-féle szenzualista materialista elmélet átcsap az agnoszticizmusba. Azt a kezdeményezést viszi tovább, amely már megvan a hobbesi filozófiában is. Azt mondja, hogy az egyes dolgokat, az egyes jelenségeket csak akcidenciáikon, helyesebben: a módus-okon keresztül lehet megismerni. Megismerjük, hogy ilyen vagy olyan állapotban van-e ez vagy az a dolog, de azt, hogy mi az, ami ezeket az állapotokat, tulajdonságokat hordozza, - mivel ezek benne gyökereznek, inhereálnak - már nem ismerhetjük meg éppen azért, mert - hogy is mondjam - ezek az állapotok, ezek a tulajdonságok eltakarják előlünk a dolog hordozóját.

Ez az egész elgondolás a dolog metafizikus szétszakitásán nyugszik, ami általában megfelel a Locke-féle eljárásnak.

Láttuk, hogy Locke azt a módszert követi, hogy az egyes legegyszerűbb elemeket próbálja a megismerés folyamatában megragadni és azután ezekből próbálja összetenni a megismerendő tárgyat. Azt a metafizikus módszert használja, amelyet különösen Descartes és Hobbes kialakitottak.

Mi a tulajdonképpen-i metafizikus mozzanat a szubsztanciáról szóló tanitásban?

Engels annakidején helyeslően emelte ki azt a Kant ellen irányuló kritikai megjegyzését, hogy ha egy dolog valamennyi tulajdonságát megismerjük, akkor megismerjük magát a dolgot. Ez a megjegyzés a Locke-féle agnoszticizmus kritikájánál is, mert azt a szubsztanciát, mely a dolog különböző tevékenységét, különböző tulajdonságait hordozza, nem lehet mereven elválasztani ezektől a tulajdonságoktól. A kettő egységet képez, éppen ezért, mert a dolognak ezt a hordozóját kifejezi maga ez a tulajdonság. A kettő ugy viszonylik egymáshoz, mint a jelenség és a lényeg. A jelenség bizonyos esetekben eltakarhatja persze, ezt a lényeget, ellenben más esetekben megjelenitheti. A dolgok bizonyos tulajdonságai, bizonyos állapotai megjelenitik számunkra a dolog lényegét.

A szabadesés törvénye nem mindig jelenik meg közvetlenül előttünk a természetben, mert hiszen ellentétes természeti tendenciák - igy a levegő ellenállása - akadályozzák szabad érvényesülését, tiszta megjelenését. Ismeretes, hogy egy papirlap és egy kő különböző gyorsulással esnek. Ellenben megfelelő feltételek mellett tehát vácuumban kiküszöbölve a levegő ellenállását, a papirlap és a kő egyforma gyorsulással fognak esni, - azaz ezen a két tárgyon keresztül, a papiron és a kövön keresztül megjelenik előttünk az a természeti törvény, amelyet Galilei állapitott meg elsőnek. Ebben az esetben a jelenség, az állapot, a modus, - hogy Locke fogalmával éljünk - a szabadon eső kő, illetve papirdarab megjeleniti közvetlenül a jelenség lényegét.

Meg kell jegyezni, hogy bár alkalmazni lehet ezt a Kant agnoszticizmusa ellen irányuló hegeli kritikát a Locke-féle agnoszticizmusra, - A Locke-féle agnoszticizmus különálló a kanti agnoszticizmustól.

A Locke-féle agnoszticizmus csak éppen csirájában foglalja magában azt, amit Kant később kifejt. Kant határozottan és kidolgozottan elvileg elszakitja egymástól a dolgot, (tehát azt, amit Locke szubsztanciának Kant pedig "Ding an sich"-nek magánvalónak nevez), amely objektive, a tudatunktól függetlenül létezik, és a jelenséget, amely Kant szerint merőben szubjektiv, tudatunkban létezik.

Itt tehát a szubsztancia és a modus - Kantra alkalmazva a lockei terminust - az egyik oldalon az objektiv valóságot, a másik oldalon a szubjektiv megjelenési formát jelenti. Lockenál nem teljesen szubjektiv ez a kettő, - a modus-ok és a szubsztancia is végeredményben objektivek, bár látni fogjuk, hogy absztraktnak tartja őket és a nominalizmus szellemében fogja fel, de mégis objektiveknek tartja őket. Tehát itt nincs olyan mély hasadék, olyan mély szakadás a kettő között, mint amilyen van a kanti felfogásban. Mindenesetre ez Achilles-pontja, gyenge oldala a Locke-féle materializmusnak.

Ebben mutatkozik meg a legvilágosabban, hogy Locke-materializmusa bár sok tekintetben szisztematikusabb, s egy sereg érvvel gyarapitja a materializmus fegyvertárát, mégis legyengül, mert annak az osztály-kompromisszumnak a gyermeke, annak az osztály-kompromisszumnak a bélyegét, anyajegyét viseli magán, amelyben az angol forradalom végződött. Ezért van itt bizonyos engedmény az agnoszticizmus, az idealizmus felé.

Nézzük a komplex-eszmék harmadik csoportját, a relatiokat. Ez nála nem jelent mást, mint bizonyos viszony-fogalmakat, amilyen viszony-fogalom például az apa és fiu fogalma. Az egyiknek csak a másikra vonatkoztatva van értelme. Ilyen viszony fogalom pl. a nagy és kicsi stb.

Feltünő módon az azonosságról és különbségről, a kettőnek összefüggéséről, a kettőről, mint viszony-fogalomról beszél. Annak ellenére, hogy metafizikus gondolkodó nem elégszik meg egyszerüen az elvont azonosság formál-logikai képzetével.

Mennyiben jelentenek ezek a komplex-eszmék pusztán absztrakciót, és mennyiben tükrözik az objektiv valóságot? Locke álláspontja ebben a kérdésben ingadozó. A nominalizmus tradicióihoz nyul vissza, vagyis azt hirdeti, hogy objektiv valósága tulajdonképpen csak az egyes dolgoknak van. Az "általános" szerinte lényegében csak a mi absztrakciónkban, a mi fogalmainkban van. Az általános mondja helyesen nem létezhet, mint a tudatunktól független fogalom, tehát a középkori realizmus semmilyen formájában sem helyes, nem tudományos: másrészt azonban kérdéses számára, hogy mennyiben létezik az általános mint az objektiv anyagi világ egy mozzanata, egy oldala egy momentuma.

Bizonyos mértékig azt lehetne mondani, hogy ebben az értelemben az "általános" objektivitását minden nominalizmusa ellenére elismeri.

Emlékezzenek arra, hogy a nominalizmusnál két iskolát különböztettünk meg. Az egyik nominalista iskola az volt, amely feltételezte, elismerte azt, hogy egyes dolgokban vannak objektive bizonyos közös vonások, hogy nemcsak egyes lovak vannak, hanem ezen egyes lovaknál vannak olyan közös vonások, amelyek a lovat lóvá teszik.

A nominalizmusnak ez az irányzata mutatkozik meg nem egyszer Locke-nál is. Tehát a dolgokban bizonyos közösséget, közös vonást elismer egyes fejtegetéseiben.

A nominalizmusnak a másik irányzata az volt, amelyet terminizmusnak, vagy konceptualizmusnak neveztünk, amely nem ismeri el, hogy az objektiv valóságban vannak ilyen közös vonások, arról beszél, hogy az absztrakciók, a fogalmak pusztán az objektiv valóság jelei.

Locke - azt mondhatnám - elismeri ezeket a közös vonásokat, mégis hajlik arra, hogy a mi általánositó, általános fogalmainkban jeleket lásson pusztán. Végeredményben, ily módon azt kell mondanom, hogy zavaros az álláspontja, jóllehet, a nominalizmus első változata felé hajlik inkább.

Ebből az ingadozásából magyarázható, hogy a logikát például elnevezi szemiotika-nak. Nemcsak ezt a kifejezést használja, hanem ezt is használja. A logika, vagy szerinte: a szemiotika azt jelenti, hogy a jelekről szóló tan.

Az angol materializmusnak ez a nominalisztikus oldala a második gyengesége s Locke ingadozásai ebben a kérdésben a nem-terminisztikus és a terminisztikus irányzat között mindenesetre ezt a gyengeséget mutatják meg és fedik fel.

Az igazság kérdése és ismereteink bizonyosságának fokozatai

Locke materializmusa mellett vall az a tény, hogy az igazság kérdését tárgyalva, az igazság kritériumát mindenekelőtt abban látja, hogy a mi képzeteink adekvátan tükrözik, megfelelő és helyes módon tükrözik a dolgokat és viszonyokat. Tehát a dolognak és a képzetnek, a róla alkotott fogalomnak a megegyezésében látja az igazság kritériumát. De ugyanakkor az igazság kérdéseként, vagy az igazság kritériumának kérdéseként veti fel azt is, hogy a különböző képzeteink, a különböző fogalmaink most már nem a dologgal, hanem egymás között, egymással mennyire állnak egységben, mennyire egyeznek. Ezzel mindenesetre felvet egy valóságos problémát, egy olyan problémát, amelyet azonban általában ez a materializmus nem tud még helyesen megoldani.

Az igazság tekintetében - azt mondhatnám - az általunk alkotott fogalmaknak az érvényessége, illetőleg a bizonyossága Locke szerint különböző foku lehet. Lehetnek olyan elképzelések, olyan fogalmak, melyek csak valószinüségi erővel rendelkeznek, és lehetnek olyan fogalmak, amelyek az abszolut bizonyosság, az abszolut érvényesség erejével rendelkeznek.

Ismereteinket a bizonyosság foka szempontjából három csoportba osztja.

Mindenekelőtt intuitiv ismeretekről beszél, mint amelyek a legbizonyosabb, feltétlen, kétségbevonhatatlan ismeretek. Intuición természetesen nem a modern értelemben vett irracionalisztikus intuiciót érti - ellenkezőleg, a descartesi szóhasználatnak a folytatása ez, amely intuición evidenciát ért, azt, hogy a dolgot, a jelenséget "clare et distincte", - tisztán és világosan látjuk, vagy ismerjük meg. Igy mindaz, amit mondottam a "clare et distincte" elégtelenségéről Descartes-val kapcsolatban, az ide is vonatkozik.

Ilyen tipusu igazságok számára a matematikai igazságok 3 + 1 = 4, igy tovább.

A második csoportja az igazságnak az, amely már nem a "clare et distincte" intuición alapszik, és ez a demonstrativ igazságok csoportja, vagyis azoké az igazságoké, amelyeket bizonyitani kell, amelyek annyira összetettek, hogy más, egyszerübb igazságokból kell levezetni őket. Természetes, hogy a geometria különböző nem-axiomatikus tételeit tekinti ilyeneknek, azokat a tételeket, amelyeket éppen a geometriai - az euklidesi geometriáról van szó, - sarkigazságokból vezetünk le.

Tehát azt mondja, éppen általánositó geometria eljárásmódjával, hogy a demonstrativ igazságok mindig bizonyos intuitiv igazságok segitségével fejthetők ki és magyarázhatók meg.

A legtisztább tipusai ezeknek az igazságoknak - mint mondottam - a különböző geometriai tételekben találhatók meg, de demonstrativ igazság lehet egy egész sereg más igazság is. Igy például szerinte isten léte is

ilyen demonstrativ igazság. Melyik az az isten-érv, a sok isten-érv közül, amelyet Locke még elfogad? A fiziko-teológiai isten-érv ez, amely szerint a természetben rend és célszerüség uralkodik, és a természet objektiv rendje és célszerüsége csak egy alkotó értelem, egy világrendező értelem segitségével érthető meg. (Csak zárójelben jegyezzük meg a következőket: Locke-nak ez az állásfoglalása az isten-bizonyitékok kérdésében mindenesetre nem egyszerüen a feudalizmus filozófiai hatását mutatja - ebben van egy uj elem is. Itt arról van szó, hogy a polgári társadalom talaján is - mint különösen a francia fejlődésben élesen látni fogjuk - a filozófusok, az ideológusok számára rendszerint szükség van isten ilyen vagy olyan módon elképzelt, polgári módon elvékonyitott és kiüresitett képzetére. Ennek titkáról Voltaira beszél, amikor azt mondja, hogy ha isten nem létezne, ki kellene találni, mert csak az isten-eszme segitségével lehet a néptömegeket fékentartani. Ez nyilatkozik meg itt Locke-nál is, Locke teizmusában.

Vallási állásfoglalását tekintve, Locke teista filozófus. Mi volt a teizmus? A teizmus lényegében az az áramlat, amely a keresztény vallást, tehát a tételes vallást katolikus vagy protestáns formájában, de elsősorban protestáns formájában igyekezett összeegyeztetni az ésszel. Azt mondotta, hogy ez a vallás ésszerü vallás, s igyekezett minden olyan dogmát elhagyni, amely nem egyeztethető össze az ésszel.

Locke egy külön értekezést, traktátust irt a kereszténység ésszerüségéről.

Ez a teizmus mindenesetre közelebb áll még a pozitiv ortodox vallásokhoz, mint az a deizmus, amelyről különösen a francia fejlődésben fogunk beszélni. A deizmus felhasználja istent a világ mozgásba-hozásánál, de azután rögtön nyugdijazza is és nem használja fel többé semmire. A teisták viszont rendszerint felhasználnak különböző vallásos képzeteket és fogalmakat általános világképük kialakitásánál. A megismerésnek van egy harmadik fokozata is, szenzitiv igazság is, - olyan igazság, amely csak a külső érzékelésre, a "sensation"-ra támaszkodik és nem támaszkodik a "reflection"-ra a belső érzékelésre.

Az ilyen, csak a külső érzékelésre támaszkodó igazság nem emelkedik abszolut erőre, nem olyan feltétlen érvényességü, mint az előző kettő, vagy különösen mint az intuitiv igazság. Ezeknek az igazságoknak csak több vagy kevesebb valószinüsége lehet.

Láthatjuk ebből az ismertetésből is, hogy Locke valóban rendszerezője volt a mechanikus materializmus gondolatvilágának. Azt mondhatnám, hogy sok tekintetben kinos precizitással próbálta rendszerezni ezt a gondolatvilágot.

A megismerés bizonyosságával kapcsolatban a régi materialistáknak is, Hobbes-nek és másoknak vannak mindenféle gondolataik, de ezt a preciz, rendszerezést, amit Locke végez, ők nem végzik el, még sokkal inkább az egyes fontos teoretikus tételek kidolgozása és elméleti kifejtése érdekli őket, és nem annyira az összefoglalás, mint amiről itt a lockei filozófiában szó van.

A filozófiai eszméknek ezt a rendszerezését azzal zárja le Locke, hogy rendszerezi magát a filozófiát is. A filozófiának szerinte három fő részből kell állnia. Mindenekelőtt a logikából, avagy ahogyan mondotta: a szemiotikából, amin nemcsak a formális logikát érti, hanem végeredményben beleérti az ismeretelmélet valamennyi lényeges kérdését. Tehát láthatjuk, hogy a "logika" elnevezés itt egy tág értelemben szerepel, semmiképpen sem pusztán a formális logika kérdéseire szükitve.

A filozófia második része szerinte a természetfilozófia, amely nála világosan és határozottan a természettudomány eredményeire támaszkodik, annak a hosszu harcnak eredményeként, melyet Bacontól kezdve, Hobbes-en keresztül folytat a materialista filozófia azért, hogy a filozófiában a természettudomány eredményeire támaszkodjanak, nem pedig üres, spekulativ módon közeledjenek a kérdésekhez. Ennek az eredménye fixálódik itt.

Végül a filozófiának a harmadik része a gyakorlati filozófia, avagy a morálfilozófia, az erkölcsfilozófia.

A társadalmi kérdéseket Hobbes elsősorban mint erkölcsi kérdéseket fogja fel ebben a gyakorlati filozófiában, ugyanakkor Locke már ismeri a konkrét, meghatározott társadalomtudományt. Nemcsak a történelmet tekinti ilyennek, hanem a politikai gazdaságtant is. Sőt a maga is ir politikai gazdaságtani kérdésekről, és ezen irásainak bizonyos jelentősége van a politikai gazdaságtan fejlődése szempontjából.

Nem foglalkozunk Locke- erkölcsi filozófiájával, a szükebb értelemben vett erkölcsi filozófiájával, ellenben foglalkoznunk kell általános társadalompolitikai nézeteivel, nem azért, mintha itt olyan rendkivül eredeti lenne, hanem elsősorban azért, mert az angol liberalizmus társadalompolitikai nézeteit jól foglalta össze és fejtette ki.

Ha az angol liberalizmusról beszélünk, nem kell félni attól, hogy a "liberalizmus" egy olyan politikai müszó, amely tulajdonképpen csak a 19. század elején születik meg és elsősorban Spanyolországban használják, részben már a Napóleon elleni felszabaditási harcok idejének haladó áramlataira, részben az utána következő belső spanyol politikai harcokban; innen terjed át Franciaországba, s később lesz csak egyetemes megjelölése a polgári demokrácia igen mérsékelt ágának.

Jóllehet ez az elnevezés, hogy "liberalizmus" - a 17, és 18. sz. angol politikai áramlataival kapcsolatban egy későbbi politikai terminusnak visszavitelét jelenti, mégis teljesen jogosult, s a marxizmus klasszikusainál is megtalálható, igy személyesen Sztálinnál.

Az angol forradalom utáni liberalizmus nem demokratikus szinezetü, liberalizmus. A liberális és demokratikus mozgalmak a polgári forradalmak előtt rendszerint még nem válnak el egymástól, legalábbis élesen. Csak a forradalom folyamatában kezdődik a differenciálódás. Ez a differenciálódás Angliában is létrejön a forradalom folyamatában, de a liberális és demokratikus áramlatok között az ellentét igen világossá és határozottá válik.

Locke mindenféleképp liberális gondolkodó, nem volt demokratikus

gondolkodó soha, egy pillanatig sem. Ennek a liberalizmusnak az eszméit és gondolatvilágát foglalja össze, polemikusan. A különböző reakciós, az abszolut monarchiát igazoló nézetek ellen csatázik: az abszolut monarchiát az alkotmányos monarchia felől birálja.

Az alkotmányos monarchiának ez az állami ideállá való emelése rendszerint együttjár a liberalizmussal. Ezt találjuk meg kezdetben Montesquein-nél, akinek liberalizmusa természetesen még sok demokratikus tartalmat rejt magában. Sőt ezt a konstitucionális, alkotmányos monarchiát találjuk meg ideálként Hegelnél, a hegeli állam-felfogásban.

Locke politikai fő müve két essay-je, két tanulmánya a kormányzatról. Az első tanulmány egyetlen nagy polemia egy reakciós, az abszolut monarchiát dicsőitő politikai pamflet ellen.

Robert Filmer az abszolut monarchia védőügyvéde

Az abszolut monarchiának ez a dicsőitője, aki ellen Locke polemizál, Robert Filmer volt, aki már régen meghalt, amikor megjelent az az irása, mellyel Locke polemizál. Filmer 1653-ban halt meg és a "Patriarcha" c. irása 1680-ban jelent meg. Az abszolut monarchia kérdése aktuális volt még, hiszen a restauráció az abszolut monarchiát Angliában visszaállitja, és csak a "dicsőséges" forradalom dönti el a küzdelmet 1688-ban az alkotmányos monarchia és hiveinek javára.

Pár szóval ismertetem Filmer fő gondolatát, mert ez tipikus példája annak, milyen uton és milyen módon próbálták igazolni az abszolut monarchiát.

Filmer a "Patriarcha"-ban azt irja, hogy a királyi hatalom, az abszolut monarchia hatalma: atyai hatalom. Mint ahogyan az atya a gyermekeken uralkodik a családban, és joga van büntetni és jutalmazni mindenféle formában, a testi büntetéstől kezdve a szellemiekig, azonképpen joga van a királynak a népet, saját népét büntetni, illetőleg jutalmazni. Ez a patriarchális jog természetesen isten kegyelméből van.

Az abszolut monarchia ideológusai az isten kegyelméből való királyi hatalom alapján állottak, - igy szentelték meg vallásilag ezeket az elképzeléseket. Filmer és az abszolut monarchia más igazolói rendszerint bibliailag is megpróbálják levezetni ezt az isten kegyelméből való királyi hatalmat. Filmer azt állitja, hogy Ádám közvetlenül istentől, isten kegyelméből kapta ezt a hatalmát és ő örökitette át fiaira. A 17. században, Filmer idejében királyok, Ádám, illetőleg Noé leszármazottjainak tartották magukat. Vagyis egy misztikus, bibliai történelmiséget próbáltak adni ennek az elképzelésnek.

E felfogás szerint az emberek legnagyobb, legsulyosabb büne, ha szabadságra vágynak, mert ez a szabadságra való vágyás nem jelent mást, mint az atyától való megszabadulás vágyát, ez pedig vallásilag és erkölcsileg egyaránt elitélendő.

Locke kétségtelenül tönkrezuzza ezt az elméletet és egészen a kicsinyeskedésig vitatkozik vele. Leleplezi amoralitását és egyben azt is megmutatja, hogy amikor Hobbes igazolta az abszolut monarchiát, az abszolut monarchiának egészen másfajta, polgári oldalról történő igazolását adta, mint Filmer és társai.

Az ősállapot Locke féle felfogása

Locke mindenekelőtt a Filmer-féle koncepció ellen viv ideológiai harcot, ugyanakkor azonban bőven birálja, különösen a második essay-ban, Hobbes nézeteit is.

Mindenekelőtt megmutatkozik ez a természeti állapot, az emberiség általunk elképzelt ősállapotának ujfajta felfogásában. Emlékezzenek arra, hogy Hobbes szerint az ősállapot: mindenki harca mindenki ellen.

Locke-nál ez az ősállapot, az ősállapotnak ez a képe teljesen megváltozik. Az ősállapot nem mindenki harca mindenki ellen, hanem éppen ellenkezőleg, az emberek eredeti egyenlőségének az állapota, és ennek az egyenlőségnek az alapja Locke szerint a tulajdon egyenlősége. Ugy látszik, itt a kistulajdonosok, a kispolgárság szempontjából veti fel ezeket a kérdéseket. Azt mondja, hogy az ember természeti joga, hogy tulajdona legyen, de nem akármilyen tulajdona: az ősállapotban egyenlő tulajdonnal kell rendelkeznie. Mindenkinek annyi tulajdonra, mindenekelőtt földtulajdonra van joga, amennyit egy napi munkájával meg tud müvelni.

De mégis vannak bizonyos nehézségei ennek az állapotnak, amelyek akadályozzák az emberek sima, olajozott együttélését, amelyek miatt szükségessé válik az államhatalom, pontosabban: a társadalom létrehozása.

Emlitettem már, hogy az államot azonositották a társadalommal, illetőleg a társadalmat az állammal.

Az emberek egyenlőségben élnek, de akadnak egyesek, akik kiszakitják magukat ebből és lopással, gyilkossággal, rablással stb. megpróbálják, hogy több vagyont szerezzenek maguknak mint amennyivel már rendelkeznek. Az ősállapotban ez ellen az emberek csak egyénenként tudnak védekezni, - mondja Locke. Mindenkinek megvan a joga arra, hogy vagyonát megvédje, és magának kell büntetnie azt, aki támadja az ő tulajdonát.

Ez éppen ezért nezezen fenntartható állapot, amennyiben a jogszolgáltatás önkényességéhez vezet. A jogszolgáltatás egyenlősitése érdekében szükség van arra, hogy létrejöjjön az állam, létrejöjjön valami központi hatalom.

Nem kétséges, hogy Locke ebbe az ősállapotba a feudális viszonyokat vetiti vissza. A feudalizmusban élő városi kispolgárság az az alap, amelyből kiindul, és azok az emberek, akik ennek életét és létét veszélyeztetik, nyilvánvalóan a feudális bárók és urak.

Locke igen világosan a tulajdon megvédésének szükségességével iga-

zolja az áttérést az általa rajzolt ősállapotról az állami élet, a társadalmi élet állapotára. Kifejezetten azt irja, hogy: "A nagy és fő cél amiért az emberek társadalomban egyesülnek és alávetik magukat a kormányzatnak, tulajdonuk megőrzése, amihez a természeti állapotban számos feltétel hiányzott."

A társadalmi szerződés demokratikusabb koncepciója

Az eszköz, a "csodaszer" természetesen nála is a társadalmi szerződés. De mindenesetre a társadalmi szerződést már kezdettől fogva demokratikusabban koncipiálja, mint ahogyan ezt Hobbes tette.

Hobbes-nál az emberek, a társadalom tagjai egymással szerződnek arra, hogy lemondanak jogaikról az uralkodó javára. Tehát itt az egymásközti szerződésből nőtt ki a központi hatalmat képviselő uralkodó korlátlan hatalma. Locke-nál viszont a szerződés: szerződés a nép és az uralkodó között. Ebben a szerződésben tehát az uralkodó is kötelezi magát bizonyos követelmények betartására.

Nyilvánvaló, hogy ez a koncepció Hobbes ellen irányul. Ezt részletesen is kifejti. Locke kritizálja az abszolut monarchiának hobbesi elképzelését. Azt mondja, hogy az abszolut monarchia korlátlan központositott hatalma nem jöhet létre társadalmi szerződés utján. Az abszolut monarchia tulajdonképpen nem a "civil society" polgári társadalmának a joga, hanem inkább az ősállapotnak, az emberiség ősállapotának az eltorzitása, deformálása.

Annyiban eltorzitott folytatása ennek az ősállapotnak, az emberek természeti állapotának, hogy az abszolut monarchiában egy ember kezében van a biráskodás joga, és az összes többi meg van fosztva ettől a lehetőségtől, holott - amint láttuk - az ősállapotot Locke szerint éppen az jellemzi, hogy minden egyes embernek megvan a joga arra, hogy biráskodjék, illetőleg megvédje a maga tulajdonát.

A dolog ugrópontja nyilvánvalóan az, hogy mig Hobbes korlátlanul központositott hatalmat akar, addig Locke korlátozni akarja az uralkodó jogát, - ez a fő törekvése. Ebben mutatkozik meg leghatározottabban, hogy annak az osztály-kompromisszumnak a filozófusa, amelyben a feudális erők - persze, a polgárosult feudális erők, és a burzsoázia korlátozzák a királyi hatalmat az alkotmányos monarchiában biztositott jogaikkal.

Az ellenallási jog

Igen fontos, különösen a francia társadalmi politikai nézetek fejlődése szempontjából jelentős tény az, hogy Locke felveti az ellenállás jogának kérdését. Mondottam azt, hogy e társadalmi szerződés, a nép és az uralkodó közötti szerződés érvényességéhez szükséges az, hogy bizonyos felté-

teleket, bizonyos követelményeket az uralkodó is realizáljon bizonyos feltételeknek maga is eleget tegyen. De mi lesz, ha megszegi a vele szemben fennálló követelményeket, ha megszegi azokat a kötelezettségeket, melyek a szerződésből reá hárulnak?

Ebben az esetben a szerződés, legalábbis bizonyos korlátok között, de esetleg teljesen el is veszthetí érvényét, és a nép az uralkodó önkényes erőszakával szemben jogszerü erőszakot, ellenállási jognak nevezett erőszakot szegezhet szembe. Minthogy az uralkodó sértette meg a szerződést, ezért a népnek - persze, majd látni fogjuk, hogy népen egyáltalán nem a valóságos népet érti - joga van arra, hogy ellenálljon.

Ez az ellenállási jog a "jus resistendi" rendkivül fontos. Hosszu története van, amely mélyen visszanyulik a középkorba, de igazán jelentőssé tulajdonképpen csak a keletkező polgári társadalom talaján válik azokban a harcokban amelyek az abszolut monarchiát létrehozzák. Itt a "jus resistendi", az ellenállási jog kifejezetten polgári jellegü megfogalmazásával van dolgunk. Az ellenállási jognak volt például egyik formája az egyházi körök-nek ez a divatos tanitása a 14. századtól a 16. századig, amelyről már beszéltünk: a zsarnok-gyilkosság joga. Ezt különösen a jezsuiták használták fel a maguk ideológiai vonalaként.

Az ellenállási jogból kiindulva Locke bizonyos fokig elismerte a forradalom jogosultságát. Ez a teoretikus forma amelyben a 17. század derekán lejátszódott nagy angol forradalmat tudatositja éppen az ellenállási jog elmélete. Az ellenállási jognak ez az elmélete azután még hosszu-hosszu fejlődésen megy keresztül és Locke elméletétől egészen Rousseau elméletéig fog fejlődni, és a Rousseau-féle elméletben éri el majd a legmagasabb formáját.

Locke-nak természetesen nem az a szándéka, hogy az uralkodóval szemben az ellenállás, az erőszakos ellenállás jogával éljenek. Locke-nak, mint liberális polgári gondolkodónak fő törekvése az, hogy olyan feltételeket biztositson, amelyek között a nép és a királyi hatalom egységben maradjanak, - nem kell meghasonulniok egymással, nem kell egymással szembefordulniok, illetőleg ha valamiféle konfliktus keletkezik a nép és az uralkodó között, akkor ez a konfliktus békésen elsimitódjék.

Az erők egyensúlyának elmélete

Szerinte biztositani lehet az erők egyensulyát abban az esetben, ha a különböző hatalmak megoszlanak egymás között, és itt áll elő a hatalmak megosztásának azzal az elméletével, amely azután a későbbi polgári fejlődés számára olyan jelentőssé válik, és amely tulajdonképpen olyan viszonyokat tükröz'vissza, amelyek Angliában a 17. század végén már csaknem teljes egészükben megvoltak. Tehát nem annyira anticipál, előlegez, mint rögzit bizonyos tényeket.

Locke azt mondotta, hogy a hatalomnak meg kell oszlania, nevezete-

sen a törvényhozó és a végrehajtó hatalomnak különböző erők kezében kell összpontosulniok.

Mi ez a törvényhozó hatalom? Honnan származik a törvény?

Az abszolut monarchia teoretikusaival szemben, akik a király isteni jogára, "jus divinum"-ára hivatkoztak, Locke a népszuverenitásra hivatkozik. Azt mondja, hogy a nép az, amely a törvénynek, mindenféle állami jognak a forrása, végeredményben szerinte a nép a törvényhozó hatalom.

Reprezentatív kormányzat és vagyoni cenzus

A liberális burzsoázia ma is ezt hirdeti. De mi ez a nép, vagy ki ez a nép? Ez világosan kiderül Lockenak abból a tanításából, amely a későbbi politikai teoriákban, mint a képviseleti kormányzat elve megy tovább.

Locke azt mondja, hogy a nép nem képes arra - már csak számánál fogva sem - hogy közvetlenül hozzon törvényeket. Már nála is felmerül, legalábbis csirájában, az a problematika, amely Montesquieu-nél és Rousseau-nál szélesen ki van fejtve, hogy mig az antik demokráciák kis tömegeket egyesitettek és ennek következtében a nép (a szabadok) közvetlenül összegyülhetett a népgyüléseken és hozhatta meg a maga határozatait, addig a modern államokban ez nem lehetséges, mert óriási tömeg nem gyülhet össze, és ennek következtében ennek a tömegnek képviselőket kell választania; ezek a képviselők reprezentálják ténylegesen a nép érdekeit, és igy ők válnak a törvények, a törvényhozás forrásává.

Tehát felmerül a képviselők választásának a problémája és ezzel kapcsolatban Locke igen világosan arról beszél, hogy a választásnál feltétlenül kell bizonyos vagyoni cenzusnak érvényesülnie: ily módon a szegények, a különböző rendü és rangu plebejus elemek ki vannak zárva a választó jogból. Itt tehát meztelenül megmutatkozik, hogy ez a nép - a burzsoázia. Másrészt - és ez az akkori viszonyokra jellemző inkább és a későbbi polgári társadalmakban ez bizonyos mértékig megváltozik - Locke kizárja a választójogból a nőket is.

Locke-nál a választójog rendkivül szük körü igy akarja biztositani a burzsoázia, mindenekelőtt a nagy burzsoázia és a polgárosodó feudális nemesség uralmát.

Mindez persze, nem változtat azon a tényen, hogy ha a választójogot ki is terjesztik a polgári társadalomban, azért a nép kizárva marad a hatalomból, az egész választási processzus tulajdonképpen csak arra jó a polgári társadalomban, - mint ezt Marx megmutatta - hogy eldöntsék, melyik párt legyen az, amelyik eltiporja a népet.

Locke elmélete elleplezi a valóságos osztályviszonyokat. Itt nem egyszerüen arról van szó, hogy még nem látja meg az osztályviszonyokat, itt arról van szó, hogy a burzsoáziának már nem érdeke, hogy az osztályviszonyokat meglássa.

Az angol forradalomban az angol forradalom különböző ideológusai

és publicistái, valamint a forradalom utáni társadalmi gondolkodók egy része (pl. Berrington) sokkal mélyebben fogták fel az osztályharc folyamatában a társadalom valóságos viszonyait, osztályviszonyait, mint Locke. Locke egyszerüen nem vesz tudomást ezekről az angol forradalomban és közvetlenül az angol forradalom után keletkezett elméletekről - éppen annak érdekében, hogy a maga szükkeblü liberális burzsoá koncepcióját keresztülvihesse.

Hogy mi a Locke-féle elképzelés valóságos tartalma: az kiderül ennek az elemzéséből is. A törvényhozó hatalmat kiegészíti a végrehajtó hatalom. A végrehajtó hatalom a király és a királynak alárendelt államhatalmi szervek.

A felelős kormányzat elméletét nem alakitja ki még Locke. Nem mondja, hogy van egy kormány, egy politikai tanácsadó és végrehajtó testület a király mellett, amely tulajdonképpen átveszi a király hatalmát: nem mondja ki azért, mert ez még nagyon kezdetleges formában van meg, és fejlettebb fokon csak a 18. század elején alakul ki Angliában, és a királyt hova-tovább teljesen kiszoritja a végrehajtás müveletéből is.

A törvényhozó és végrehajtó hatalom

Mi történik akkor, ha konfliktus támad a végrehajtó és a törvényhozó hatalom között? Locke először is azt hangsulyozza, hogy ilyen konfliktusnak vajmi csekély lehetősége van, mert a végrehajtó- és a törvényhozó hatalom kölcsönösen korlátozzák és kiegészitik egymást. Az egyik egyensulyban tartja a másikat. Ha mégis konfliktus merül fel közöttük, abban az esetben mindig, vagy legalábbis főleg a végrehajtó hatalom lehet a hibás, mert a végrehajtó hatalom nem támaszkodik a törvények forrására, azaz a népre, ami magyarul azt jelenti, hogy nem támaszkodik a burzsoáziát illetőleg a megfelelő feudális erőket képviselő parlamentre.

Ebben az esetben tehát ezeknek a konfliktusoknak a végrehajtó hatalom ellen a végrehajtó hatalommal szemben kell eldölniök.

Az alkotmányos monarchiának ezt az elméletét legfejlettebb formában majd Montesquieu-nél fogjuk megtalálni és Montesquieu-vel kapcsolatban teszem meg a szükséges kritikai megjegyzéseket ezzel az elmélettel kapcsolatban. Itt csak azt szeretném hangsulyozni, hogy Locke egész politikai elmélete arra szolgál, hogy két oldalról biztositsa a tulajdon uj formáját és annak fejlődését: biztositsa a néppel szemben, amely veszélyeztetheti forradalom utján, és biztositsa a központi hatalommal, a királyi hatalommal szemben is, amely nem kevésbé veszélyeztetheti adott esetben, mint ezt az angol forradalom tapasztalatai és tanulságai megmutatták.

A polgári tulajdonnak ez a védelme látszólag egészen nevetséges ellentmondásokba sodorja kis dolgokban is Locke-t. Csak egy példát hozok fel. Arról beszél a katonaságnál alkalmazható büntetésekkel kapcsolatban, hogy a katonai vezetőknek, a tiszteknek joguk van mindenféle büntetést al-

kalmazniok, azt mondhatnám: életnek és halálnak urai, ellenben nincs joguk pénzbüntetést alkalmazni, mert ez már megkurtitaná a katona tulajdonjogát. A katonát ki lehet kötözni, meg lehet botozni, agyon lehet lőni, de nem lehet semmiféle pénzbüntetésre itélni.

Ez azonban csak látszólag nevetséges, mert azok között az állapotok között a valóságban a tisztek bőven visszaéltek a pénzbüntetés jogával, és ez ellen próbálta a jórészt polgári elemekből álló hadsereg kis embereit megvédeni Locke.

Locke egészében - amint láttuk - annak az osztály-kompromisszumnak a gondolkodója, amely a feudális és a polgári elemek között az angol forradalomban létrejön.

Marx Lockeról

Ellenben kétségtelen, hogy ezen belül a polgárságnak az oldalán áll, a polgárság talaján áll. Ez derül ki abból az elemzésből is, amelyet Marx a "Theorien über den Mehrwert" c. müvében találunk, amely szerint Locke az első, aki közgazdaságilag törekszik annak igazolására, hogy a kamatuzsora semmivel sem alábbvaló dolog, mint a földjáradék, - vagyis a félig feudális, félig már tőkés földjáradékkal szemben egyenjogositani akarja a pénztőkét, az uzsoratőkét.

A deizmus

Locke az angol materializmusnak utolsó, igazán nagy, jelentős képviselője. Az angol materializmus a 18. században is él és fejlődik még, de nem olyan nyilt formában, mint régebben, hanem ugynevezett deista formában. Az angol deisták filozófiája lényegében a materializmusnak egy burkolt formája.

Itt nem beszélhetünk ezekről a deistákról részletesebben, csak röviden szeretném megemliteni Bolingbroke-t, Collins-t, Shaftesbury-t, és másokat, akik a materializmus hobbesi vonalát viszik tovább. Sok tekintetben merész és bátor gondolkodók, akik egy sereg területen, pl. nem utolsó sorban az esztétikában megpróbálják a materializmus általános filozófiai elveit alkalmazni - de a materializmusnak ez a formája - ellentétben a Locke-féle formával - arisztokratikus forma. Ők nem a polgárság talaján állnak, hanem a polgárosult arisztokrácia talaján és polgárság-ellenes kapcsolataik vannak, ami megmutatkozik abban a politikai szerepben is, amelyet Shaftesbury de különösen Bolingbroke játszott a konzervativ párt, a toryk oldalán. Gyülölik a népet és félnek a néptől, kivált Bolingbroke.

Bolingbroke egyenesen arról beszél, hogy ha valaki a saját filozófiáját, azaz az általa képviselt deizmus elveit kiviszi az utcára, kiviszi a szé-

lesebb tömegek, a kisemberek közé, akkor az ilyen embert egyszerüen meg kell bélyegezni, ki kell korbácsolni a társadalomból, mert az ilyen ember az ateizmus terjesztését, a rendetlenséget készíti elő.

Ez a deizmus tehát ugy fél attól, hogy a saját elveit kivigye szélesebb körökbe, hogy inkább lemond a maga elveinek terjesztéséről, csak a szalonok négy fala közé zárkózik be, - ott tárgyal, ott disputál ezekről a kérdésekről. Azt mondanám: történelmi öngyilkosságot követ el inkább, semhogy valami zavar keletkezzék elvei propagálásától. Nevükkel találkozunk még a 18. sz-i francia deizmus tárgyalásánál.

Berkeley és Hume

Beszélnünk kell még az angol filozófiai fejlődés tárgyalásánál az angol filozófia idealista elposványosodásáról, az angol filozófiai idealizmus és agnoszticizmus azon uralkodóvá válásáról, amely az ugynevezett dicsőséges angol forradalom után, tehát az 1688-as osztály-kompromisszum után következett be Angliában. A modern szubjektiv idealizmus első következetes képviselője és kifejlesztője Georg Berkeley. Nevét Börkli-nek, vagy Barkli-nek szokták ejteni, - a Barkli a helyes.

Berkeley 1686-tól 1753-ig élt. Életével nem foglalkozunk itt. Csak azt jegyzem meg, hogy kezdettől fogva egyházi pályára ment és 1734-ben sikerült elérnie álmainak netovábbját: püspök lett Dél-Irországban. Jellemére nézve annyit, hogy tudatos hipokrata, tudatos képmutató, filozófiai Tartuffe helyesebben egy Tartuffe, aki filozófál. Amikor filozófiai fő müvét irta, naplójában azt jegyezte be, hogy szükséges még egy kis hivatkozás a skolasztikusokra: ennek mindig megvan napjainkban a hatása. Vagyis számit arra, hogy egyházi hatóságai, előljárói az ő idealista könyvét jobban fogják értékelni, ha a skolasztikusokra is hivatkozik: igy egyengeti saját karrierjét.

Filozófiai müködését elég korán megkezdte, 1709-ben lép fel az "Essay to a new theory of vision" - a látás uj elmélete cimü traktátusával. Látszólag csak egy pszichológiai problémát vizsgál, de e pszichológiai probléma vizsgálata nála már teljesen idealista szubjektiv ismeretelméleti alapon nyugszik.

A következő évben irja meg, 1710-ben filozófiai fő müvét, melynek cime "Treatise on the principles of human knowledge" - értekezés az emberi megismerés alapelveiről, és ezt propagálja 1713-ban Párbeszéd Hylas és Philonus között cimü dialógusában.

E három fő müve mellett meg kell még emliteni egy jóval később megjelent dialógusát, melynek cime "Alciphron or the minute philosopher", - melyben szembefordul az angol deistákkal, akiket mint szabadgondolkodókat, mint ateistákat itél el.

Berkeley filozófiájának - mint ismeretes - Lenin adta zseniális mélyenszántó elméletét és jellemzését a "Materializmus és empiriokriticizmus"-ban, ahol megmutatja azt, hogy a modern szubjektiv idealista filozófia a maga összes elveit végeredményben a 18. századi szubjektiv idealizmusból, illetőleg a 18. századi agnoszticizmusból veszi.

Leninnek ez a jellemzése teljesen kimerítő és rendkivül mély jellemzés, amely mindenütt a dolog lényegét ragadja meg és ugyanakkor megmutatja az összefüggést a későbbi reakciós filozófiai tendenciákkal mindenekelőtt a machizmussal. Lenin azonban nem éri be ezzel, hanem megmutatja azt is, hogy már a 18. században is harcolnak ez ellen az idealizmus ellen, megmutatja azt, hogy a Berkeley-féle idealizmussal hogyan áll szemben Diderot és a francia materialisták.

Mindenekelőtt azt a kérdést kell felvetnünk Berkeley filozófiájának tárgyalásánál, hogy miért uj a szubjektiv idealizmus, az idealizmusnak az a formája, amely a polgári társadalomban oly szélesen elterjedt, jóllehet Berkeley után az objektiv idealizmus sem szünik meg, az objektiv idealizmus számára is van hely.

Azt hiszem, erre a kérdésre azzal lehet válaszolni, hogy mindenekelőtt azért, mert a szubjektiv idealizmus látszólag nagyobb összhangot teremt önmaga és a természettudomány legujabb eredményei között, mint amilyenre az objektiv idealizmus képes.

Lenin az előbb emlitett zseniális elemzésében kiemeli azt, hogy Berkeley egyik fő törekvése, hogy a természettudományok eredményeit az ő filozófiája számára akceptábilisnak, elfogadhatónak tüntesse fel. Ezzel szemben az objektiv idealizmus összeütközése a természettudományokkal, a természettudományok eredményeivel sokkal nyilvánvalóbb, sokkal manifesztebb.

Már a hegeli természetfilozófia tudománytalanságáról és természettudomány-ellenességéről is rengeteget beszélnek a polgári tudósok, jóllehet Hegel nem érdemli meg ezt ilyen mértékben, vagy olyan mértékben, mint ahogyan állitják, mert Hegelnek egész sereg felismerése van, amely később a természettudomány fejlődése szempontjából fontosnak bizonyult. Gondoljunk csak arra, amit Engels emel ki, hogyan vezeti le Kepler III. törvényéből a newtoni vonzás-törvényt, amit azután Kirchhoff fedez fel ismét Hegeltől függetlenül. Vagy ilyen példa, hogy a hegeli természetfilozófiában nyer először megfogalmazást az energiának és a tömegnek egymással való összefüggése, egy olyan összefüggése, amelyet később a relativitás elmélet fejt ki általános és tudományosan igazolt formában és igy tovább.

Mindenesetre az összeütközés az objektiv idealista természetfilozófia és a természettudományok között kétségtelenül sokkal közvetlenebb, mint a szubjektiv idealista filozófia és a természettudományok között.

A mult alkalommal már utaltam arra, hogy Hobbesnak volt egy jobboldali platonisztikus jellegü ellenzéke, a cambridgei platonizmus, amely a természettudomány eredményeit be akarta épiteni, persze meghamisitva egy platonizáló, lényegében objektiv idealista jellegü filozófiába. Nem kétséges, hogy a Berkeley-féle filozófiában ennek a filozófiai törekvésnek a folytatásáról, meghosszabbitásáról és uj alapra való helyezéséről van szó.

Berkeley levonja a cambridge-iek gyengeségeiből a maga számára következtetéseit és az idealizmust és a természettudományt uj módon akar-

ja egymással összeegyeztetni. Az idealizmus és a természettudomány eme ujfajta összeegyeztetése a szubjektiv idealizmus.

A szubjektiv idealizmus nem teljesen uj jelenség a filozófia történetében. Már az antik filozófiában vannak bizonyos csirái, kezdetei. Ilyesmi már Parmenidesnél is feltünik, sőt a szofisták közül többen ilyen szubjektiv idealisztikus pozíciót teremtenek meg. Descartes az én-ből indulva ki, mint "res cogitans"-ból mint gondolkodó dologból, ujból feleleveniti a szubjektiv idealizmus pozícióját. De általában azt lehet mondani, hogy az egész régi filozófia történetében, a polgári társadalom előtti társadalmak történetét visszatükröző filozófiában az objektiv idealizmus álláspontja uralkodik: sokkal inkább el van terjedve s a vallás közvetlen támogatását igénybe véve, illetve a vallást nyiltabb formában támogatva uralkodik az idealista filozófia történetében.

Az optika ismeretelméleti jelentősége a modern filozófiai fejlődésben

A szubjektiv idealizmus tiszta formája tulajdonképpen először a polgári társadalom talaján nyer kidolgozást. Berkeley ezen a téren tesz nagy lépést előre, bár mint látjuk majd még nála is felmerül, vagy felkisért az objektiv idealizmus problémája. "A látás uj elmélete" c. müvében azt a kérdést, látszólag pusztán pszichológiai és fiziológiai kérdést vizsgálja, hogy a különböző érzékszerveknek milyen szerepük van a megismerésben, vagy helyesebben: hogyan müködnek össze az érzékszervek a megismerésben.

Az egész ujkori filozófiában fontos szerepet játszik az optika. A szemben látják azt az érzékszervet, amelynek a megismerésben különösen fontos, különösen kitüntetett szerepe van. Ennek megfelelően a filozófusok, akik ismeretelmélettel foglalkoznak, vizsgálják az optikai jelenségeket, mintegy ezzel támasztva alá a maguk általános ismeretelméleti törekvéseit. Ilyen vizsgálatokat láttunk Leonardó-nál persze, nem a szó szükebb, szaktudományos értelmében: Ilyen vizsgálódásokat láttunk Descartes-nál optikai kérdéseket tárgyaló értekezésében, aki szintén felhasználja az e téren elért eredményeit ismeretelméleti kutatásaiban. Ugyancsak foglalkozik az optikával Hobbes, aki szintén felhasználja eredményeit ismeretelméletében. Végül Berkeley látáselméletét szintén felhasználja ismeretelméletében.

Ez a vonal nem végződik Berkeley-vel, hiszen Berkeley után is bőven foglalkoznak még a materialista gondolkodók is az optikai jelenségekkel ismeretelméleti szempontból és ennek a vizsgálatnak eredményeire alapozva igyekeznek bizonyos ismeretelméleti kérdéseket megoldani.

Mi Berkeley kiindulópontja a látás-elméletében? Ő azt mondja, hogy a látás pusztán a fényt és meghatározott szineket közvetit a mi számunkra. Egyedül a látás, a látóérzék használata nyomán még nem alakulhat ki bennünk a test eszméje. Ahhoz, hogy a test eszméje kialakuljon bennünk, szükséges az, hogy a tapintóérzéket vegyük igénybe, mert csak a tapintás segitségével formálódik ki bennünk a test képzete, vagyis az egyes tárgy képzete, amely tárgy kiterjedt, ellenáll a mi nyomásunkkal, taszitásunkkal szemben, és igy tovább.

Tehát a test, a kiterjedt tárgy képzete együttjár a tér képzetével, vagyis a látó- és tapintó érzék összemüködése alapján jön létre a mi reális képünk a világról, egy olyan kép, - amely térben időben kiterjedt testet, anyagot lát.

Az érzékszerveknek, különösen a látás- és tapintóérzéknek ez a kiemelése nem jelentéktelen gondolat a későbbi pszichológiai fejlődés szempontjából, - de ez a gondolat Berkeley-nél kezdettől fogva a szubjektiv idealizmus szolgálatában áll.

Berkeley nem arról beszél, hogy hogyan jön létre bennünk a valóságos világ képzete, tehát egy olyan képzet, amely az objektiv teret, az objektiv anyagot reprezentálja a tudatunkban, ellenkezőleg, arról beszél, hogy igy jön létre egy olyan képzet, illetőleg egy olyan eszme bennünk, amely mögött nincs semmi. Van egy képzetünk, van egy eszménk, egy meghatározott szinü, meghatározott fényü, a tapintási képzet segitségével elképzelt, bizonyos kiterjedésü anyagról, amely a térnek ezen vagy azon a pontján van, de ez csak eszme, aminek nem felel meg az objektiv világban semmi. Szemünk és tapintási érzékünk müködtetése az, ami létrehozza bennünk ezt az eszmét. (Berkeley mindenféle tudattartalmat eszmének nevez, az érzetet éppugy, mint a képzetet és fogalmat.)

Az emberi érzéklés folyamatának ez a leirása, látszólag igen preciz tudományos és objektivista leirása, de teljesen hamissá válik azáltal, hogy szerinte a látó és tapintóérzék összemüködése tulajdonképpen a tárgyak létrehozásának, a tárgyak teremtésének a folyamata, s ezek a tárgyak nem mások, mint puszta eszmék, amelyek nem reprezentálnak semmit, amelyek, hogy ugy mondjam, csak önmagukat képviselik.

Végeredményben ezt a gondolatát fejleszti ki, ezt a gondolatot fejleszti tovább "Az emberi megismerés alapelveiről" c. értekezésében.

Az egész könyvnek, az egész traktátusnak a központi gondolata az, hogy "esse est percipi", - azaz: létezni annyi, mint érzékelni.

E nevezetes tételével Berkeley az idealizmusnak olyan formát keres, amely jobban összeegyeztethető a természettudománnyal, mint ahogyan az objektiv idealizmus, mert - az objektiv idealizmus alapjában véve a világot (legalábbis az objektiv idealizmus középkori formája) teofániává, azaz isten megjelenésévé teszi és tulajdonképpen a természet kutatása helyett a

természetben az isteni lényeget, vagy isten ujjának nyomát - ahogyan tetszik - kell felmutatni a középkori feudális objektiv idealizmus szellemében.

A másik motivum, amely Berkeley reakciós filozófiai kisérlete mögött áll: társadalmi motivum. Nevezetesen az a tény, hogy az osztálykompromisszummal végződő angol forradalom uralkodó osztályai mindenképpen igyekeztek fenntartani azokat a vallásos tudatformákat, amelyek Angliában szélesen el voltak terjedve. Angliában ez annál könnyebb volt, mert maga a forradalom vallásos tudatformákban ment végbe, mert az angol burzsoázia, az angol haladó forradalmi erők még nem politikai tudatformákban küzdöttek a maguk céljaikért, mint ahogyan a francia forradalom haladó osztályerői.

A vallásos tudatformák fenntartására szükség volt a tömegek elnyomása szempontjából, amint ez a deisták ismeretes véleményeiből - erre nézve Shaftesburyt idéztem - kiderül, és az ő számukra is egészen nyilvánvaló volt.

Angliában, mint a 18. század legjobban fejlett kapitalista államában - a természettudomány rendkivüli módon nekilendül, éppen ezért fontos az angol uralkodó osztályok szempontjából, hogy a természettudomány számára most már ne egy materialista filozófia szolgáltasson eszmei-világnézeti alapot, hanem valamiféle idealista filozófia.

Tehát ilyen reakciós társadalmi szükségleteket elégit ki a Berkeley-féle szubjektiv idealizmus.

Berkeley a materializmus és atheizmus tudatos ellensége

Berkeley egészen világosan látja, hogy ellenfelei a materialisták, méghozzá mindenekelőtt az az angol materializmus, amely a 17. században Bacontól el egészen Hobbesig, illetve Locke-ig a filozófiai fejlődés élén járt. Éppen ezért arra törekszik, hogy filozófiájában az anyagról szóló felfogást, amely általában alapja a 17. század angol materializmusának, megsemmisitse. Ki akarja üzni a filozófiából az anyagi szubsztancia fogalmát is. Egyrészt azzal okolja meg ezt, hogy ezek a fogalmak, tehát a materializmusnak ezek az alapfogalmai mindenféle megoldhatatlan spekulációba kergetik a filozófusokat, másrészt pedig nyiltan és világosan arról beszél, hogy ezekből ateizmus következik.

Például egy helyen ezt mondja: "Az anyagról vagy a testi szubsztanciáról szóló tanitásra alapitották az ateizmus és a vallástalanság valamennyi szentségtelen rendszerét. Ha eltávolitjuk ezt a sarokkövet, akkor az egész épitményüknek össze kell omolnia".

Tehát a materializmus egy igen tudatos ellenségéről van szó, egy tudatosan reakciós gondolkodóról.

Mondottam, hogy az alaptétel, amelyből kiindul az, hogy "esse aequale percipi" - vagyis: létezni annyi, mint érzékelni, illetve észleltetni.

Hogyan próbálja bizonyitani a maga pozicióját? Különböző érvekkel, amelyek persze összetartoznak.

Mielőtt ezeket az érveket részletezném, általánosságban előre kell bocsátanom, hogy ezek az érvek a lockei filozófia gyengeségéből indulnak ki.

Lenin rendkivül zseniális meglátása az, amely százszor igazolódik a filozófiatörténet során, hogy a szenzualizmusnak két formája lehetséges, hogy a szenzualizmus kiindulópont lehet két, egymással ellentétes áramlat számára is: a materializmus számára és az idealizmus számára is: a szenzualizmust lehet materialista és idealista módon magyarázni.

A Locke-féle szenzualizmus materialisztikus jellegü szenzualizmus volt, de olyan gyengeségekkel, amelyek már lehetővé tették, hogy Berkeley ezekhez kapcsolódva, hogy igy mondjam: ezeket elmélyitve, Locke materialista szenzualizmusát átvezesse a maga ellentétébe: az idealizmusba, az idealista szenzualizmusba.

Az egyik fő érv, amelyet a szubjektiv idealizmus kifejtésére alátámasztására, megindokolására használ, az, hogy érzeteinket, képzeteinket, melyeket ő eszméknek nevez, lehetetlen keresztültörni: mi csak érzetekkel találkozunk, bármit is ismerünk meg, az nem más, mint érzet, képzet, vagy ahogyan ő mondja: eszme.

Azt állitja, hogy tulajdonképpen a materialistáknak kellene bizonyitaniok az objektiv külvilág létezését.

Azt hiszem, ezt az érvet nemcsak meg lehet, hanem meg is kell fordítani. Éppen ellenkezőleg, azt kell mondani, hogy a külső világ nem-létezésének a bizonyitása az idealizmus feladata, - az idealizmusnak kell bizonyitania a maga pozicióját, azt, hogy nem létezik a külső világ. A bizonyitás egész terhe az objektiv világ létezése vagy nem létezése kérdésében az idealizmus vállaira hárul, és az idealizmus - azt mondhatnám - megszakadhat az erőfeszitéstől ezen a teher alatt, de mégsem sikerül a problémát megoldania.

A szubjektiv idealizmus belső ellentmondása

Az a pozició ugyanis, hogy létezni = észleltetni nyilvánvaló képtelen logikai ellentmondást tartalmaz. Ha nem a külső világ hivja bennünk létre az érzékleteket, akkor nyilvánvaló, hogy nem érzékelünk semmi mást, mint a saját érzeteinket. Igy viszont az érzetek érzékelésének folyamata egyszersmind az érzetek teremtés folyamata. Tehát abból a felfogásból, hogy a világ a valóságban nem létezik, ahhoz az abszurd ellentmondáshoz jut el a Berkeley-féle idealizmus, hogy csak a saját érzeteinket érzékeljük. Ha felvesszük a külső világ létezését, melynek létezését a gyakorlati, mindennapi élet millió és millió-számra beveri a fejünkbe, akkor a saját érzeteink érzékelésének abszurd ellentmondása eltünik, mert a külső világ tárgyait, dolgait érzékeljük, nempedig a saját érzeteinket. Van valami objek-

tiv dolog, amit érzékelünk, nem kell a saját érzeteink érzékelésének képtelen képzetéhez folyamodnunk. A fő érv, amelyet Berkeley felhasznál, amellyel minduntalan hadakozik, a következő:

Feltételezi azt, amit bizonyítani akar

Minden képzetünk, minden érzetünk valamiféle eszme. És éppen ezért, mert eszme, - elképzelhetetlen, hogy valami anyagi dolog, valami, a tudattól független anyagi létező hozza létre ezt az eszmét. Az eszme - mondja csak eszméhez hasonlithat. Ez a lényege. Ha valami anyagi dolog okozná ezt az érzetet, szint, szagot, láttatná velünk ezt vagy azt a formát, akkor egy teljesen heterogén valami, egy teljesen különnemü dolog hozná bennünk létre ezt az eszmét, tehát valami, ami az eszmétől toto caelo különbözik, amit az eszmétől csillagvilág távolsága választ el. Márpedig szerinte lehetetlen, hogy valami anyagi, tehát valami teljesen mástermészetü dolog létrehozzon valami eszmei természetü jelenséget.

Ezt az érvét különböző szofisztikus formákba öltözteti. Az egyik ilyen szofizmája a következő:

Ha a külső tárgy - mondja - észrevehető a mi számunkra, tehát ha ez az asztal, mely előttem áll, észrevehető számomra, akkor már eszme: ha pedig nem vehető észre ez a külső tárgy, ez az asztal - márpedig szerinte nem vehető észre, mert amit észrevettük már eszme lett, - akkor szerinte értelmetlenség arról beszélni, hogy az asztal képzete hasonlit valami külső tárgyhoz.

Mit tesz itt Berkeley? Tulajdonképpen feltételezi azt, amit bizonyitani akar. Nem bizonyitja be azt, hogy ez a külső tárgy eszme, csak azt állitja csupán, hogy az asztal eszme, azon az alapon, hogy az asztalról a tudatunk segitségével szerzünk tudomást.

Az érvek másik komplexuma, amelyet felhasznál, a következő:

Nemcsak a másodlagos, az elsődleges tulajdonságok is szubjektívek

Ha feltételezzük Locke-kal, hogy vannak elsődleges és másodlagos tulajdonságok, és az elsődleges tulajdonságok objektivek, a másodlagos tulajdonságok azonban szubjektivek, - következetlenségbe tévedünk. Ha feltételezzük a másodlagos tulajdonságok szubjektiv jellegét, akkor feltételeznünk kell az elsődleges tulajdonságok szubjektiv jellegét is, feltételeznünk kell azt, hogy ezek a tulajdonságok is csak az emberi tudatban léteznek.

Furcsa, de ebben igaza van. Ami a következtetést illeti, igaza van Berkeley-nek, abban, hogy ha a minőséget szubjektiv valamivé tesszük, akkor semmiféle elsődleges tulajdonságot sem kell objektivnek elismerni,

éppen ellenkezőleg, akkor ezt is szubjektivnek kell elismerni. Csakhogy nem igaz az - és itt van a hamisitás - hogy ezek a másodlagos tulajdonságok nem objektivek; ezek igenis objektivek éppugy, mint a Locke által elsődlegesnek nevezett tulajdonságok.

Miért mondja Berkeley, hogy ha a másodlagos tulajdonságok szubjektivek, akkor az elsődleges tulajdonságoknak is szubjektiveknek kell lenniök? Milyen alapon állitja ezt?

Azon az alapon, hogy amennyiben elképzelünk teszem egy háromszöget, tehát egy formát, egy alakot, nemcsak a Locke-féle elsődleges tulajdonságokat észleljük rajta. Egybekapcsolódnak ezek másodlagos minőségekkel van egy bizonyos szine, ha megtapogatjuk, szilárd és igy tovább. Ily módon - a Berkeley-gondolata - az elsődleges és a másodlagos tulajdonságok, amelyeket Locke megkülönböztet egymástól: együttjárnak, az egyik nem szakitható el a másiktól. Ha veszek egy alakot, egy formát, akkor ennek meghatározott másodlagos minőségei, másodlagos tulajdonságai vannak, a szin, szilárdság, szag, iz stb.

Nem képzelhetek el egy almát anélkül, hogy ilyen vagy olyan szinü anyagnak ne látnám. Az almának nemcsak formája, hanem meghatározott szine és szaga van. Emellett ellenáll a mi nyomásunknak, taszitásunknak és igy tovább. A lockei filozófia értelmében azt kellene mondani, hogy az alma csak annyiban objektiv valóság, amennyiben egy meghatározott forma és amennyiben az inpenetrábilitás, áthatolhatatlanság által jellemzett anyagi valami, - ellenben amennyiben szaga ize stb.-je van, annyiban teljes szubjektiv.

Berkeley arra mutat rá, hogy ez a kettő nem szakitható el egymástól, és mivel feltételezi, hogy a másodlagos tulajdonságok szubjektivek, azért feltételezi azt is, hogy szubjektivek az elsődleges tulajdonságok is.

Ebben az érvében, egészen nyilvánvalóan a Locke-féle elgondolás gyengeségeiből meriti a maga elgondolását.

Amikor Berkeley kifejti a maga szubjektiv idealizmusát, amikor kifejti ezt az elméletét, hogy "létezni annyi, mint érzékeltetni", akkor a szubjektiv idealizmusnak a legkövetkezetesebb formáját fejti ki: ez a forma nem más, mint a szolipszizmus.

A szolipszizmus abszurditása

A szolipszizmus a szubjektiv idealizmus legextrémebb, legszélsőbb formája, annyira legextrémebb, legszélsőbb formája, hogy még a teljesen szubjektiv idealista Schopenhauer is azt mondotta ezzel a formával kapcsolatban, hogy a szolipszizmus következetesen végigvive csak a bolondok házában lehetséges. Ez persze, nem gátolta őt abban, hogy ne hirdesse azt, hogy "a világ az én képzetem", - vagyis, hogy meg ne ismételje a szolipszizmus alapvető tézisét.

Tulajdonképpen Berkeley ezen felfogása értelmében nincs más dolog,

mint egy meghatározott érzet-komplexum, amelyet egy meghatározott észlelő alany felfog, teremt, magából létesit.

A szolipszizmus kifejezés a "sole ipsum"-ból ered és azt jelenti, hogy csak én létezem egyedül, - minden, ami rajtam kivül látszik, csak látszat, nincs a világon a valóságban semmi, rajtam kivül minden csak az én képzetem, észleletem, érzetem.

Berkeley érzi azt, hogy itt egy olyan filozófiai ponthoz jutott el, illetőleg olyan filozófiai talajra jutott el, amely nagyon ingatag, - éppen ezért a szolipszizmusnak, a rossz konzekvenciái elől igyekszik menekülni, igyekszik ennek a maga szofista koncepciójával valamiféle nagyobb tartósságot adni.

A szolipszizmussal szemben a materializmus helyzete könnyü. A legkülönbözőbb tréfás és kevésbé tréfás, de szellemesen cáfolták meg a materialista gondolkodók ezt a szolipszizmust.

Meg kell emliteni - minthogy Berkeleyről van szó - azt az anekdótát, amely talán nem is anekdóta, hanem tény, hogy milyen irónikus formában tréfálták meg Berkeleyt a saját filozófiája segitségével.

Berkeley egy ideig beteg volt és orvosa hosszasan fáradozott azon, hogy kigyógyitsa ebből a betegségéből, amikor végre fáradozását siker kisérte, elbeszélgetve Berkeley-vel, ezt mondotta: "Milyen kár, kedves püspököm, hogy magába ilyen makacsul befészkelte magát a betegség érzete, és milyen nehéz volt ezt az érzetet az egészség érzetével helyettesiteni!"

Ugyanebbe a vonalba tartozik Diderot ismeretes szellemes érve, hogy fél egy szubjektiv idealistával beszélni, mert attól tart, hogy ha lehunyja a szemét, ebben az esetben meg fog semmisülni, meg fog halni.

Ezek a szellemes irónikus birálatok a dolog lényegére mutatnak rá, ti. a szolipszizmus ezen sajátosságára, hogy a külső világ tárgyainak léte, pl. az asztal léte az idealista szerint csak elképzelésétől, tudatától, tudatának meghatározott állapotától függ. A valóságban azonban ha valaki az utcán megy, akármennyire is meggyőződése, hogy a villamos csak az ő képzete, a villamos nyugodtan halálra gázolhatja az idealista gondolkodót, amikor is meggyőződhet ennek a dolognak a realitásáról.

Berkeley érzi ezt a nehézséget, amelybe a szubjektiv idealista poziciója bonyolitja őt, és éppen ezért megpróbál a nehézség ellen védekezni, azaz megpróbál kibuvót keresni a maga számára.

Fordulat az objektiv idealizmus felé. Tudat és akarat szétválasztása

Csak egy passzust olvasok fel az emberi megismerésnek, vagy emberi megértésnek általa vallott elveiből, amely világosan mutatja ezt: "Bármilyen erőt tulajdonitok is önmagamnak a saját gondolataimmal kapcsolatban, mégis ugy találom, hogy az eszmék, amelyeket az érzékek ténylegesen

észrevesznek, nem függenek az én akaratomtól. Midőn teljes napfényben kinyitom szemeimet, akkor nem függ az én erőimtől, vajon látok-e, avagy nem. Nem függ az sem, hogy én határozzam meg azokat a sajátos tárgyakat, amelyek a szemem előtt prezentálódnak, és így van ez a hallás és más érzékek érzetével. Az eszmék (tehát azok az eszmék, melyeket az előbb teljesen szubjektiveknek mondott), melyek rámkényszeritik magukat, nem az én akaratom termékei".

Vagyis azt mondja, hogy az eszmék ugyan az én tudatomnak a termékei, de végeredményben nem függenek az én akaratomtól. Az, hogy látom-e az asztalt, ha kinyitom a szemem: nem függ az én akaratomtól, függ a tudatomtól, de nem függ az én akaratomtól.

Hogyan próbálja a maga kibuvóját megtalálni a szolipszizmusnak a börtönéből barlangjából vagy inkább igy mondanám rókalyukából? Egy bizonyos fordulatot tesz itt Berkeley az objektiv idealizmus felé. Azt mondja, hogy azért nem függ az én akaratomtól, mert van az én akaratomon kivül egy másik akarat, ez a másik akarat az, amely létrehozza és fenntartja ezeket az eszméket, pl. az asztal, vagy az alma eszméjét, amely meghatározott érzetkomplexumokból áll.

Azt a passzust, melyet az előbb felolvastam, Berkeley igy fejezi be: "Éppen ezért létezik valami más akarat, vagypedig szellem (spirit), amely létrehozza ezeket az eszméket, azoknak a különös tárgyaknak az eszméjét, amelyet fényes nappal én látok, ha felnyitom a szememet".

Ez az a bizonyos fordulat a Berkeley-féle szolipszista, szélsőséges szubjektiv idealizmusból - szubjektiv idealizmusán belül - az objektiv idealizmus felé. Ez a "szellem", ez az "akarat", amely létrehozza bennem az asztal eszméjét, amely az én akaratomtól függetlenül cselekszik és erősebb, mint az én akaratom, Berkeley szerint természetesen nem más, mint az isten.

A szubjektiv és objektiv idealizmus átmenése egymásba

Felvethető az a kérdés, mint ahogyan fel is vetődött, hogy Berkeley egyike a filozófia történetében a szubjektiv idealizmus legtisztább képviselőinek és ime, ebből is kiderül, hogy ő sem tisztán képviseli a maga szubjektiv idealizmusát, hanem az ő szubjektiv idealizmusa is átcsap az objektiv idealizmusba.

A valóságban majdnem mindenütt azt látjuk - legalábbis a modern fejlődésben - hogy a szubjektiv idealisták - miután igyekeznek következetesen végiggondolni a maguk szubjektiv idealista elveiket - ezeket az elveiket azután rendszerint ilyen vagy olyan formában átcsusztatják az objektiv idealizmusba, vagy az objektiv idealizmus felé keresnek a maguk szubjektiv idealista pozicióik rossz következményei elől bizonyos kibuvókat. Másrészt viszont visszafelé tekintve azt látjuk, hogy egy objektiv idealista jellegü filozófiában elég élesen és határozottan kidomborodik a szubjektiv

idealizmusnak egyik vagy másik szempontja, főleg az a szempontja, hogy a dolgokat, a jelenségeket a megismerő alanytól függően, a megismerő alany tudat-állapotának függvényeként tárgyalja.

Ez a jelenség nem véletlen. Ebben a filozófia-történetileg előtünő jelenségben éppen az mutatkozik meg, hogy az idealizmusnak ugyan két formája van, a szubjektiv és objektiv idealizmus, de a két forma között nincs igazi elvi határ. Az egyik könnyen átcsuszik a másikba, és a másik könnyen átcsap az egyikbe.

Berkeley filozófiai fejlődése azt mondhatnám - hogy a szubjektiv idealizmusnak ezen szoliptikus jellegü szélsőséges pozíciójától egyre inkább az objektiv idealizmus felé halad. Késői müvei általában erősebben objektiv idealista jellegüek, mint korai müvei. Nem véletlen, hogy ezek a későbbi müvek, a siris és az Alciphron nem lettek olyan nevezetesek a filozófia történetében, a későbbi idealista filozófia történetében, mint amilyen az "Emberi ismeretek alapelvei" c. müve, vagypedig a dialogus Hylas és Philonous között. Azért van ez igy, mert a klasszikus német filozófia idealizmusa után általában az idealizmusnak ez a szubjektiv idealista, szoliptikus jellegü formája kerül uralomra és ez az, amely különböző okokból napjainkban is elsősorban terjed.

Beszéltem már arról, hogy a Berkeley-féle szubjektiv idealizmus az idealizmus és a természettudomány közötti összeegyeztetési kisérlet. Az idealizmusnak egy látszólag tudományos és azt mondhatnám, igénytelen formáját akarja adni ez az idealista filozófia, amely azt mondja: nem kiván a természettudománytól semmit, a természettudomány haladhat a maga utján, csak ismerje el, hogy azok a dolgok, amelyekkel foglalkozik, végeredményben nem anyagi természetü dolgok, hanem eszmék. Tehát azt mondja, hogy békében hagyja a természettudomány fejlődését, rendkivül szerény, nem követelődzik: csak egyetlen pont lényeges számára - mégpedig az, hogy az objektiv realitást tagadja meg, azt fogja fel másképp, nevezetesen fogja fel "eszmei módon".

Noha Berkeley első müvei ezt bizonygatják és ez áll nála az előtérbe, későbbi müvei igen világosan megmutatják azt, hogy az idealista filozófiának nemcsak elvileg, de gyakorlatilag is természettudomány-ellenes következményei és következtetései vannak.

Berkeley foglalkozik korának természettudományával, különösen siris c. dialógusában, és itt élesen támadja Newtont.

Nem érdemes ezeknek részleteibe belemenni. Mindenesetre különös módon értékeli a természettudomány eredményeit. Beszél pl. a differenciál- és integrál-számitásról és azt mondja: jobb lett volna, ha Newton és Leibniz a maguk nagy elméjét más, hasznosabb dolgokra forditják.

Az ilyen és hasonló kijelentései megmutatják azt, hogy Berkeley-nél ez az idealizmus és a természettudomány állitólagos összhangja hipokrata képmutatáson alapszik. Berkeley maga is jól tudja, hogy idealizmusa végeredményben természettudomány-ellenes, és ennek megfelelően nyilatkozik a különböző természettudományos eredményekről.

A szubjektív idealizmus szükségszerű természettudomány ellenes következményei

A későbbi filozófiai fejlődésben, a szubjektiv idealizmus 1848 utáni fejlődésében már igyekeznek a különböző idealista alapon álló tudósok, filozófusok is, filozófiailag idealista alapon álló természettudósok is jobban teljesiteni azt a programot, amelyet Berkeley kitüz, nevezetesen azt, hogy az idealista filozófia ne zavarja a természettudomány köreit. De éppen itt mutatkozik meg, hogy ez az elképzelés lehetetlen, éppen itt mutatkozik meg, hogy ennek a szubjektiv idealizmusnak igenis, természettudomány-ellenes konzekvenciái vannak, amelyek legyengitik a természettudományos kutatást.

Én csak egy tényre utalok most, amely a legplasztikusabban megvilágitja, hogy miről van szó. Mach, aki lényegében a Berkeley-féle koncepciót eleveniti fel, tehát azt vallotta, hogy létezni annyi, mint észleltetni, - a fizikában - a fizikai kutatásban az ugynevezett fenomenalizmus álláspontján állott. A fenomenalizmusnak ez az álláspontja azt jelentette, hogy le kell irni a természet jelenségeit matematikai formában és ezzel tulajdonképpen megtette a természettudomány mindazt, amit tennie kell és amit tennie lehet: nem kell az etiológiába bocsátkoznia, vagyis nem kell okokat keresnie, nem kell a jelenségek okait feltárnia. A természettudomány nem olyan tudomány, amely feltárja a jelenségek okait, azaz nem magyarázó tudomány, hanem fenomenológiai tudomány, amely matematikai formákban leirja a jelenségeket, és ezzel szerinte már meg is ragadta a jelenségek törvényszerüségeit.

Ez gyakorlatilag azt jelentette, hogy Mach pl. tiltakozott az ellen, hogy a különböző fizikai jelenségeket az atomelmélet segitségével magyarázzák. Lemondott tehát arról, hogy az egyes jelenségek matematikai leirásával összhangban és annak magyarázataként, a jelenségek mélyebben fekvő oldalát, az atomok mozgását is megpróbálják feltárni. Éppen ezért Mach nemcsak mint idealista gondolkodó szenvedett vereséget, de vereséget szenvedett mint olyan fizikus is, aki a maga idealista alapelveiből kiindulva, korlátozni akarta a természettudományos kutatást, le akarta szükiteni a természettudományt a matematikailag leiró tudományok szinvonalára, lemondva arról, hogy magyarázó, a dolgokat, a jelenségeket okaiból feltáró és megmagyarázó tudomány legyen.

Ismeretes, hogy az atomelmélet a modern fejlődésben, a modern fizikai fejlődésben teljes diadalt aratott és ez a teljes diadala az atomelméletnek megmutatja, hogy Mach mint filozófus és fizikus milyen vereséget szenvedett.

Azért futottam előre igy időben és azért hoztam fel ezt a példát Machból, hogy rámutassak: már Berkeley-nél megvannak csirájában ezek a dolgok. Nevezetesen Berkeley egyik elmélete szerint, amelyet Lenin is elemez a "materializmus és empiriokriticizmus" előszavában, le kellene

szoritani a fizikát, illetőleg a természettudományokat pusztán leiró tudományra. Berkeley ugyanis tagadja az oksági viszonyt és azt mondja, hogy az objektiv valóságban nem ok és okozat van, hanem pusztán jelekről lehet beszélni, - ez pedig primitiv formában az a program, amely életnagyságban megvalósulva az általam emlegetett és vázolt Mach-féle elképzelésekben áll előttünk, és napjainkban éppen a valóságot oksági összefüggéseiben feltáró természetkutatás alapján is teljes zsákutcának bizonyult.

Hume agnoszticizmusa

Most áttérünk a Hume-féle agnoszticizmus tárgyalására.

A következő jelentős befolyást gyakorló, lényegében idealista gondolkodó David Hume, aki 1711-től 1776-ig élt. Nem tévesztendő össze kortársával a Home nevü esztétikussal.

Hume lényegében a Locke filozófiájára támaszkodva fejt ki egy olyan filozófiai poziciót, melynek szintén az az igénye, mint Berkeley-é, hogy összhangban van a természettudománnyal. Hume különböző irásaiban fejtette ki a maga filozófiáját. Első megfogalmazása egy kétkötetes nagy munka, melyet 1739-ben és 1740-ben irt és azután 1740-ben adott ki. Cime Tratease on Human Natura "Értekezés az emberi természetről". Később ugy találta, hogy ez a müve tul nehézkes kifejtése filozófiai gondolatainak. Hume általában nagyvilági, ember világfi, aki igyekezett olvasmányosan irni. Később ujrairta első müvét, gondolatai általában ebben a formában terjedtek el.

Ennek a második változatnak a cime: "Kutatás az emberi értelemről", amely 1751-ben jelent meg. Szellemesen és könnyedén esszeisztikus formában fejti ki elveit, ugyhogy valóban elesik az a vád, amelyet első müvénél emeltek, hogy nehézkes és nehezen emészthető.

Jelentősebb müve még az 1740-es évek elején megjelent erkölcsi és politikai esszéi, amelyek politikai gazdaságtani problémákkal is foglalkoznak.

Itt is érdekes lenne megmutatni és elemezni azt az összefüggést, amely politikai gazdaságtani elképzelései és filozófiai elképzelései között van, de hát ez későbbi kutatás feladata.

Hume és Kant

Hume filozófiája az agnoszticizmusnak egy tiszta és modern formáját jelenti. Nem véletlen az, hogy Hume-nak ezen müvei, elsősorban a "Kutatás az emberi értelemről" volt az, amely a kanti agnoszticizmus kifejlődését elősegitette. Kant maga azt mondja, hogy az ugynevezett kriticizmus előtti korszakában dogmatikusan szendergett, de amikor kezébe kerültek Hume irásai, ezek felébresztették dogmatikus szendergéséből ("aus meinem dogmatischen Schlummer").

Kétségtelen, hogy a hume-i filozófia Kant filozófiájának a kifejlődését elősegiti. Azt lehet mondani, hogy itt a polgári előrehaladottság, egy már nem találkozik a polgári elmaradottsággal egy "még nem"-mel. Ami konkréten a következőképpen értendő:

Az angol burzsoáziának, az angol politikai fejlődésnek már nem érdeke a materialista poziciója fenntartása. Ezzel szemben a kanti filozófiában arról van szó, hogy a politikai szempontból elmaradott Németországban még abszolute nem lehet eljutni a materializmushoz, és ennek következtében Kant rátalál arra a polgári elméletre, amely az ő poziciójának a legjobban megfelel.

Hume modern szkepticizmusa

Hume szekpticizmusnak nevezi a maga filozófiáját és általában a szkeptikus magatartást dicsőiti. Ez a szkepszis azonban egy ujfajta szkepszis, nem egyszerüen a régi, az antik szkepszis feleleventése. Már az antik szkepszis tárgyalásánál mondottam, hogy az antik szkeptikus gondolkodók általában az érzékek megbizhatatlanságából, az érzéki csalódások tényéből vonták le azt a következtetést, hogy nem lehet az objektiv világot megismerni, hogy legalábbis kétséges az objektiv világ létezése.

Hume-nál ez a szkepszis az érzékekről áthelyeződik az emberi értelemre. Ő éppugy, mint Kant - ebben is előfutára Kantnak - az értelem határait próbálja megvonni, és az értelemmel szembeni bizalmatlanságból jut el agnosztikus következtetésekhez. Fő gondolata az, hogy az érzékelés falát - mondjuk igy - az ember képtelen áttörni. Lehetséges az, hogy a külső világ tárgyai azok, amelyek létrehozzák bennünk a különböző érzeteket, de nem tudunk meggyőződni arról, hogy a külső világ tárgyai hozzák-e bennünk létre ezeket a képzeteket, mert hiszen mindig csak az érzetek vannak előttünk, és soha sincsenek közvetlenül maguk a tárgyak. Éppen ezért számára egyaránt elképzelhető az, hogy a külső anyagi világ hozza létre ezeket az érzeteket - mint ahogyan még Locke gondolta és általában a materialisták gondolták - de elképzelhető az is, hogy valami isten, szellem hozza létre ezeket - mint ahogyan Berkeley tanitja.

Hume azt mondja: lehetséges, hogy van valami az érzetek mögött, - az egyik esetben egy anyagi világ, a másik esetben isten, - de ezt nem tudjuk eldönteni, soha nem vagyunk képesek arra, hogy akár a Berkeley-féle idealizmus, akár mondjuk, a Hobbes- vagy Locke-féle materializmus szellemében adjunk választ arra a kérdésre: mi hozza létre az érzeteket?

Tehát az érzet az a végső adottság Hume számára, amelyen tulmenni nem lehet, - az érzet fal, amely elválaszt bennünket a külvilágtól, ha egyáltalán létezik külvilág. Ez lényegében Hume agnosztikus poziciója.

Az agnoszticizmus tiszta formájában általában vagy felvesz valamiféle külvilágot, de azt megismerhetetlennek tartja, mint ahogyan Kant teszi a "Ding an sich"-elméletével, vagypedig legalábbis lehetőnek tartja,

nem tartja eleve lehetetlennek. Azt mondja, nem dönthető el az a kérdés, hogy van-e ilyen külvilág, avagy nincs. Mondom, az agnoszticizmus tiszta formája ez.

Különbség az agnoszticizmus, mint irányzat és minden idealista filozófia agnosztikus jellege között

Általában nem kell összetéveszteni az agnoszticizmust mint az egyik idealista irányzatot, az agnosztikus jelleggel, amely minden idealizmus egyik mozzanata. Ilyen vagy olyan formában minden idealista filozófiának van egy bizonyos agnosztikus jellege, vagy azt lehetne mondani: minden idealista filozófia bizonyos pontjain kiütközik egy bizonyos agnoszticizmus. De azért nevetséges lenne azt mondani például, hogy Hegel az agnoszticizmust akarja képviselni és az agnoszticizmus egyik képviselője, hiszen harcolt az agnoszticizmus ellen, mélyen megvetett mindenféle filozófiai agnoszticizmust, a világ megismeréséről való mindenfajta lemondást.

Az agnoszticizmus mint irányzat, általában legalább megengedi annak lehetőségét, hogy van külvilág, de ezt feltétlenül megismerhetetlennek tartja, vagypedig a kérdést eldönthetetlennek tartja. Másrészt viszont mindenféle idealista filozófia agnosztikus jellegü annak következtében, hogy a valóságos világ, az anyagi világ és a megismerő alany közé az eszmét iktatja be, tehát mintegy gyakorlatában elzárja a valóságos világ, az anyagi világ megismerésének utját önmaga elől, eltorlaszolja ezt az utat. Ennek következtében ilyen vagy olyan formában mindenütt találkozunk az idealizmusnak ezzel az agnosztikus jellegével.

Hume bizonyos különbséget tesz az érzetek és az eszmék között. Általában Locke-nál és Berkeley-nél azt látjuk, hogy az eszme lehet érzet számunkra: idea, vagy lehet eszme a szónak abban az értelmében, hogy nem érzéki minőségről, vagy érzet-minőségről, hanem emberi gondolatról fogalomról van szó.

Locke is tesz bizonyos különbséget az érzet és eszme között, de ezt igazán élesen és határozottan Hume teszi meg. Ő arról beszél, hogy vannak érzeteink, amelyek tiszták és világosak, illetőleg igy mondja: élesek és határozottak: ezeket "impression"-oknak, impresszióknak, benyomásoknak nevezi: és vannak olyan, a szó szorosabb értelmében vett eszméink, amelyek nem ilyen élesek és határozottak, amelyek elmosottak és általánosabbak.

Körülbelül azt a különbséget érinti itt, amit a mai pszichológia érzet és képzet között tesz. Az érzet a jelenlevő tárgynak a képét adja, a képzet pedig egy az elménkben elraktározott képet idéz vissza ilyen vagy olyan benyomásról.

Asszociációs törvények

Hume azt keresi, hogy ezek között az érzetek, illetőleg impressziók között, valamint az eszmék között, az ideák között milyen összefüggések vannak, hogy milyen pszichológiai törvényszerüségek uralkodnak az ember tudatában. Azt mondja, hogy a különböző érzetek, illetőleg a különböző eszmék egymással különböző törvények szerint társulnak. Három ilyen törvényt különböztet meg: a hasonlóság törvényét, ahol az eszmék azon az alapon kapcsolódnak össze más eszmékkel, vagy érzetek más érzetekkel, hogy a kettő között bizonyos hasonlóság van: aztán az egymásmellettiség törvénye, ahol bizonyos dolgok, jelenségek térben és időben együtt szoktak jelentkezni és éppen ezért összekapcsoljuk őket: végül a kauzális összefüggés törvénye, ennél az ok és okozat viszonyának a törvénye határoz meg bizonyos eszmetársitásokat.

Az okság kérdése

A tulajdonképpeni probléma, amely őt a legjobban leköti, foglalkoztatja az oksági viszony magyarázatának a kérdése. Az a kérdés, foglalkoztatja, hogy hogyan jövünk rá arra, hogy A-t és B-t, tehát A jelenséget B jelenséggel szükségszerü kapcsolat füzi össze, azaz olyan kapcsolat, hogy amennyiben létrejön az A az A nyomán feltétlenül létre fog jönni a B is.

Hume mindenekelőtt azt a kérdést teszi fel, hogy vajon mi szerepe van ennek az oksági viszonynak felismerésében az emberi értelemnek vajon pusztán az értelem-e az, amely felismeri azt, hogy A és B egymásutánjában szükségszerü kapcsolat van?

Erre a kérdésre negativ, tagadó választ ad. Azt mondja, hogy a legegyszerübb okozati, vagy a legegyszerübb oksági jelenséget sem ismerhetjük meg pusztán értelmünk segitségével, értelmünk alapján.

Vegyünk két biliárdgolyót. Dákóval meglökjük az egyiket, az odavágódik a másikhoz. Azt mondja Hume, hogy soha aprióri, azaz eleve, soha a tapasztalás igénybevétele nélkül nem tudnánk meghatározni, nem tudnánk előre megmondani, hogy mi fog történni, hogy ez az első biliárdgolyó, az A golyó átadja-e a maga mozgási sebességét a másiknak, vagy pedig nem? Ezt nem tudjuk eldönteni eleve, függetlenül a tapasztalástól.

Kétségtelen, hogy Hume-nak igaza van. Ezt nem tudjuk eldönteni a tapasztalástól függetlenül, valóban tapasztalásból, a tapasztalás alapján dönthető el, mint ahogyan az egész kérdés csak a tapasztalás alapján merülhet fel az emberi agyban.

Ennyiben Hume-nak teljesen igaza van, és nem itt van a hiba, amely az ő filozófiáját agnosztikus filozófiává teszi. A hiba ott van, hogy nemcsak a valóságtól, a tapasztalástól elvonatkoztató spekulativ észt itéli el, hanem a tapasztalással összemüködő értelmet is.

Mi történik akkor, ha vizsgáljuk a két biliárdgolyó összeütközését? Egy bizonyos folyamatot látunk, megtapasztaljuk azt, hogy az egyik biliárdgolyó helybenmarad, a másik továbbgurul, minthogy az egyik átadta a maga nyomatékát a másiknak.

Ebben a felismerésben Hume szerint semmiféle szerepe nincs az emberi észnek. Azt mondja, hogy itt pusztán az érzékelés mutatja meg, hogy mi történik: az A golyó gurul, azután megáll és a B golyó gurul tovább. Az észnek azért nincs szerepe szerinte, mert az ész nem tudja megérteni, felfedezni azt, hogy a két egymást követő jelenségben mi a szükségszerü kapcsolat. Pusztán érzékeljük a két jelenség egymásutániságát és az ész semmiféle szerepet nem játszik ebben.

Igaz-e az a Hume-féle elgondolás? Kétségtelenül nem igaz. Amikor két jelenség között oksági kapcsolatot ismerünk fel, akkor felismerjük azt, hogy itt egy bizonyos szükségszerü kapcsolatról van szó. Nem véletlen az, hogy az A-ra B következik, hanem törvényszerü, szükségszerü jelenség, és ezt a szükségszerüséget csak az értelmi tevékenység segitségével lehet felismerni.

Az érzékek a folyamatot csak a maga egyedi lefolyásában tükrözik; az általánost az ész ragadja meg

Miért mondja Hume azt, hogy itt az értelemnek semmi szerepe a világon nincs? Azért állitja ezt, mert a két jelenség egymásrakövetkezését mi valóban az érzékeink segitségével tapasztaljuk meg. Egy bizonyos impresszió, egy bizonyos érzéki benyomás keletkezik bennünk, de nem tapasztaljuk meg érzékeink segitségével az egymásutániság szükségszerüségét. Miért nem tapasztaljuk meg? Azért, mert az érzékelés az egyesre irányul, az érzékelés az egyes folyamatot adja vissza, a szükségszerüség nem valami egyes dolog, nem valami egyes jelenség, hanem az egyesben rejlő általános, amit közvetlenül az érzékek segitségével nem is lehet felfogni. Az érzékek segitségével a folyamatot csak a maga egyes és egyszeri mivoltában tudom felfogni. Csak az ész segitségével tudom megragadni megfelelő analizis, megfelelő tudományosvizsgálat után - a kapcsolatot, az általánost, azt, hogy itt nem véletlenszerü kapcsolat van a két jelenség között, hanem szükségszerü.

Hume szerint azért nem szerepelhet az ész ennek a kapcsolatnak a felismerésénél, mert az ész szerinte egy eset után sohasem tud arra következtetni, hogy itt az A és B között kapcsolat van. Ahhoz, hogy azt állitsuk, hogy A és B között okozati, azaz szükségszerü kapcsolat van, szerinte a jelenségnek milliószor kell ismétlődnie, vagy ha nem is milliószor, mindenesetre sokszor. Pusztán - mondja - az ismétlődéseknek ez a ténye hozza bennünk létre azt a képzetet, hogy itt A és B között valamiféle szükségszerü kapcsolat van. Ez az, ami bevési agyunkba ezt. Tény-

legesen azonban az ész egy eset után is képes lehet arra, - én nem mondom, hogy mindig, de a tudomány fejlődésével egyre növekvő mértékben képessé lesz, - hogy egy eset után is megragadja a szükségszerü kapcsolatot. A tudományos fejlődés ténye tehát rácáfol Hume-ra, aki lebecsüli az észt.

Az okság képzete merő megszokás, konvenció eredménye

Hume szerint nem azon az alapon állitjuk mi azt, hogy A jelenségre B jelenség szükségszerüen következik, hogy a kettő kapcsolatának a szükségszerüségét megértenénk, - hanem pusztán azon az alapon állitjuk ezt, mert megszoktuk azt, hogy A jelenségre B jelenség következik: annyiszor ismétlődik ez a dolog, A jelenségre B jelenség következik, mondjuk, hogy felkel a Nap és azután világos lesz, hogy megszoktuk ezt. Ily módon az oksági összefüggésnek az alapja szerinte nem az objektiv szükségszerüség, hanem pusztán a szubjektiv megszokás, a konvenció, vagy ahogyan ő angolul mondja, a "convention".

Hume, amint látjuk, a szükségszerüség kategóriáját helyesebbben ennek egyik formáját az okságot átváltoztatja pusztán egy teljesen szubjektiv kategóriává, a két jelenség szükségszerü kapcsolatának a kérdését átváltoztatja a puszta megszokás kérdésévé, azzá a kérdéssé, hogy ha nagyon sokszor ismétlődik két jelenség egymás után, akkor mi azt mondjuk, hogy a két jelenség között oksági összefüggés van.

Az okság kategóriájának idealista legyengitése az, végső soron teljes megtagadása. Először is: az okság kategóriájának szubjektivvé tétele folytán a humei agnoszticizmus értelmében egyáltalán nem tudjuk, hogy objektive valóban van-e valami szükségszerü kapcsolat A és B jelenség között? Éppugy, ahogyan nem tudjuk azt sem, hogy létezik-e az érzeteinktől független külvilág. Másodszor: az okság kategóriájának metafizikussá tétele ez, amennyiben az ok, és az okozat ellentmondásos, dialektikus egységét felbontja, és tulajdonképpen a két jelenség többé-kevésbé véletlenszerü egymásutánjává változtatja át.

Ha két jelenség egymásrakövetkezésében nem látom be éppen a legdöntőbbet: ennek szükségszerüségét, akkor természetesen számomra végeredményben véletlenszerü marad az, hogy A jelenségre majd bekövetkezik-e a B jelenség. Eddig igy szoktam meg, eddig általában megszoktam, hogy tavasz után nyár következzék, de nem mondhatom azt, hogy lehetetlen, hogy ez a viszony megforduljon és hogy a tavasz után mondjuk ősz következzék. Igy változtatja át Hume az ok és okozat összefüggését egy véletlenszerü, vagy legalábbis többé-kevésbé véletlenszerü összefüggésé, amelyet legfeljebb a valószinüség segitségével lehet interpretálni.

Ebből a kifejtésből - azt hiszem - kiviláglik, hogy itt arról van szó, hogy bizonyos kétellyel, bizalmatlansággal tekint az ész erejére, az ésszerü belátás erejét lekicsinyli. Minthogy az ész szerinte nem képes a két jelen-

ség közötti szükségszerü összefüggést megragadni, ezért alkotja meg a konvenció-elméletet.

Hogy itten az összefüggések mélyebb megismeréséről való lemondásban mennyire döntő kérdés Hume-nál az, hogy az észben nem bizik, hogy az ész erejét vonja kétségbe, az kiviláglik irásainak különböző más pontjainál is.

Megfutamodása a dialektikus problémák elől

Emlékeznek arra, hogy Descartes-tal kapcsolatban, azután később Leibniz-cel kapcsolatban beszéltünk arról, hogy a természettudomány, az égi és a földi testek mechanikájának fejlődése hogyan vonja maga után a matematika fejlődését is. A differenciál- és integrálszámitásnál a matematikában, a felsőbb matematikában felmerülnek azok a problémák, amelyek ésszerüen csak a dialektika segitségével oldhatók meg filozófiailag. Érdekes és fontos tény Hume-nál, amit általában nem vettek észre, sőt azt mondhatnám: egyáltalán nem vettek észre, hogy beleütközik a dialektikus problémákba. Beleütközik abba, hogy bizonyos dolgokat csak akkor lehet megérteni, ha elfogadjuk azt, hogy ellentmondások vannak a valóságban. Hume azonban éppen ezek elől a problémák elől hátrál meg. Ezekkel a problémákkal kapcsolatban próbálja bizonygatni azt, hogy az ész, ha nagyon bátor akar lenne, ha nagyon magasan szárnyal, akkor olyan abszurd ellenmondásokhoz jut, amelyek szükségképpen le kell, hogy rombolják az ész megismerő képességébe, az ész erejébe vetett hitet.

Hume és Kant az ész határáról

Itt is mély hasonlóság van a kanti agnoszticizmussal. Kantnál is azt fogjuk látni, hogy határt szab az észnek, az ész megismerő képességének. Kant azt mondja, hogy az emberi ész bizonyos végső kérdésekben csak ellentmondásos válaszokat tud adni. Ha felmerül az a kérdés, hogy véges-e a világ, vagy végtelen, - az emberi ész egyforma erővel tudja bizonyitani az egyik tételt is, meg a másik tételt is, azt is, hogy a világ véges, azt is, hogy a világ végtelen. Éppen ezért Kant szerint az ész antinomikus szerkezetü, azaz olyan, hogy feloldhatatlan ellentmondásokba bonyolódik bele, ezért nem lehet bizni az ész megismerő képességében.

Ez a probléma merül fel csirájában Hume-nál is. Azt mondhatni, a polgári filozófia történeti kutatásának szégyene, hogy amikor Hume és Kant kapcsolatáról beszélnek, állandóan csak arra hivatkoznak, hogy a Hume-féle kauzalitás felfogás volt az, amely Kantot a maga kritikai, kriticista álláspontja kifejtésére vitte. A valóságban nem csak erről van szó, hanem arról is, hogy a kanti antinomia-probléma bizonyos mértékig előlegeződik már a Hume-féle felfogásban. (Mindenesetre a leglényegesebb Kantra jel-

lemző vonások nélkül, amelyeknek nagy szerepe volt a klasszikus német filozófiában az idealista dialektika fejlesztésében.)

Hume-nál az emberi ész zavaráról van szó. A tér és az idő elméletével kapcsolatban merül fel ez nála. Szerinte ha a tér és az idő kérdését vizsgáljuk, kiderül, hogy itt az elme, az ész, az értelem ellentmondásokba bonyolódik, és ennek következtében kételyt, bizalmatlanságot kell táplálnunk az ésszel szemben.

Itt a felsőbb matematika az infinitezimális számítás ama tényeit veszi tekintetbe, amelyek különösen a 18. század derekán már meglehetősen ismertek voltak a tudományos körökben. Arról beszél, hogy a matematikusok és geometrikusok olyan képzetekhez jutnak el, amelyek az emberi észnek legvilágosabb és legnyilvánvalóbb elveivel, nevezetesen elsősorban az azonosság törvényével ellentmondásokba jutnak.

A végtelen kicsiny fogalmának paradoxiája

Tekintve, hogy ezek a dolgok nagyon kevéssé ismeretesek, talán egy-két dolgot hadd idézzek itt az elmondottak igazolására.

Például azt mondja: Soha papi dogma, amelyet azért találtak ki, hogy az ember lázadó értelmét megszeliditsék és megfékezzék, nem botránkoztatja meg annyira a common sens-et, (a polgári józan észt, mint a kiterjedés végtelen, oszthatóságának doktrinája (tantétele) a maga következtetéseivel, ahogyan ezt a geometrikusok és metafizikusok kifejtik a triumfálás és az exaltáció egy nemével "Majd ezt mondja: "Egy valóságos mennyiség, amely végtelenül kisebb, mint bármilyen véges mennyiség, s amely végtelenül kisebb mennyiségeket tartalmaz önmagában, mint önmaga és igy tovább a végtelenségig: ez az épület oly vakmerő... hogy... az emberi ész legnyilvánvalóbb és legtermészetesebb elveit is borzadállyal töltik el (An euquiry etc. P. II. S. XII.)

Vagyis a végtelen kis mennyiség fogalmánál akad fenn, annál a fogalomnál, amely a differenciál- és integrálszámitásban rendkivül nagy szerepet játszik. Az, hogy bármilyen véges mennyiség végtelenül kis mennyiségekre bontható, és ezen végtelenül kis mennyiségek bármelyike ismét végtelen kis mennyiségekre bontható. Ez szerinte olyan ellentmondás, amely a legnyilvánvalóbb ellentétben áll azzal, amit ő a természetes ész hajlamának nevez. S az valóban igy van: mindez a legnyilvánvalóbb ellentmondásban áll az ellentmondás, illetve az azonosság elvével a formális logika alapelvével. Ezt különben ki is fejti: "Az, hogy az idő egy valóságos darabjának végtelen kis darabjai legyenek: ez olyan világosan, olyan nyilvánvalóan ellentmondás, hogy egyetlen ember, akinek itéletét, itélőképességét nem korrumpálta a tudomány ahelyett, hogy megjavitotta volna, sem fogja elfogadni ezt az ellentmondást".

Ebből azután levonja azt a következtetést, hogy amennyiben nem akarunk ilyen ellentmondásokba keveredni, vagyis olyan ellentmondásokba,

amit a felsőbb matematika nap mint nap felhasznál a maga gyakorlatában, ha fenn akarjuk tartani a formális logikát a maga azonossági elvével, akkor az észbe vetett hitről le kell mondanunk, akkor feltétlenül a szkepticizmushoz, a szkepticizmus fegyveréhez kell folyamodnunk. "Az ész az ilyen tényeknél egyfajta csodálkozásba esik és az ítélet felfüggesztésébe, amit - anélkül, hogy bármiféle szkepticizmus sugalmazná - sugalmazza az önmagába vetett bizalmatlansága, amelyet az a talaj hoz létre, amelyen mozog".

Azt hiszem, ezekből az idézetekből - és ezeknek az idézeteknek a számát még szaporitani lehetne - egészen világosan kiderül, hogy itt Hume bizonyos dialektikus problémákba ütközik. Olyan dialektikus problémákba ütközik, amelyeket konkrétan a felsőbb matematika vet fel számára, és ezen dialektikus problémák megoldása helyesebben eliminálása érdekében folyamodik a szkepticizmushoz. Csak igy mentheti meg egyszersmind a formális logika egyeduralmát, feltétlen érvényét is, jóllehet a végtelen kicsiny paradoxonának érthetetlensége és megoldhatatlansága a formális logika számára, éppen ennek teljes elégtelenségét bizonyitja.

A humei filozófia nemcsak összhangban akar lenni a természettudománnyal, hanem egyenesen a természettudomány számára akar megbizható alapot, megbizható filozófiai metodikát adni.

Hume nem volt Berkeley, nem szerette a vallást, nem szerette az "uristenkét" - általában elég felvilágosodott gondolkodónak mutatkozik különböző essay-iben. Nála nem arról van szó, hogy megmentse a vallást és az istent, noha objektive persze, amit csinál, elősegiti a vallási elvek fenntartását. Hume a természettudományt akarja megalapozni, de éppen ezen a ponton, amelyet itt kifejtettem, élesen megmutatkozik, hogy ez az agnosztikus idealista jellegü filozófia nem hogy megoldaná a természettudomány problémáit, nem hogy megmagyarázná, hogy pl. milyen jogos ellentmondásokkal operál a felsőbb matematika, kitér ezek megoldása elől, ami által nemhogy elősegiteni, ellenkezőleg, gátolja, akadályozza a természettudomány fejlődését.

Az agnoszticizmus azért olyan kedvelt filozófiája a polgári társadalomnak, a polgári társadalom gondolkodóinak, mert ez a lemondás a megismerésről azt jelenti, hogy lemondanak a megismerésről olyan pontokon, amelyek a burzsoá osztályérdekek számára kényelmetlenné, kellemetlenné válnak.

A hume-i agnoszticizmus tehát mélyen összefügg a polgárság osztályérdekével és nem véletlen, hogy az agnoszticizmusnak ez a hume-i formája később olyan nagy szerepet játszott különösen az angol de általában az egész polgári fejlődésben.

Spinoza és filozófiája

A polgárosult Hollandia

Spinoza mozgalmas korban élt, a kapitalista fejlődés Hollandiában rendkivül előrehaladt. Hollandia a 17. században a legfejlettebb kapitalista állam. Vezető szerepét csak Anglia kezdte kétségbe vonni az angol forradalom után.

Marx azt irja valahol, hogy Hollandia népi tömegeit már 1648-ban nagyobb szenvedéssel sujtja a kapitalizmus, mint bármikor bármilyen rendszer, jobban elnyomja, jobban kizsákmányolja őket.

A holland polgári viszonyok között mindenesetre nagyobb gondolkodói szabadság, nagyobb mozgási tér állott a filozófusok rendelkezésére a 17. század folyamán, mint bárhol másutt. Ismeretes, hogy Descartes éppen ezért megy Hollandiába és telepszik le ott. Bármennyire is tény, hogy a különböző holland egyetemek üldözik Descartest tanitásaiért, az is kétségtelen, hogy másutt még sokkal keményebb és sokkal nehezebben elviselhető üldözésnek lett volna kitéve.

A holland osztályharcokban két politikai párt ütközött össze: az Orániai párt és köztársasági párt. Az Orániai párt mögött álló tömegek lényegében a reakciós erőkből tevődnek össze. Mindenekelőtt a nemesség, a papság s bizonyos elmaradott középkori feudális kispolgári rétegek. A köztársasági párt mögött a pénz- és kereskedelmi oligarchia áll elsősorban. Ez a haladó párt. Vezetője Jean de Witt, ismerője, barátja, esetleg még tanitványa is volt Spinozának. Életrajzaik nem deritettek teljes világosságot erre a viszonyra. Spinoza maga a köztársasági párt oldalán állott és ez a republikanizmusa látszik meg irásaiban is.

A holland polgári társadalom fejlettségi foka megmutatkozik abban is, hogy Hollandia nagy gyarmatositó hatalom, amely a gyarmatokból nagy profitokat présel ki már ebben az időben. Mindez persze kedvez a belső fejlődésnek a polgárosodás erőinek.

Huygens és Grotius

Nem véletlen, hogy Hollandia olyan nagy gondolkodókat nagy tudósokat adott már ebben az időben a világnak, mint pl. Huygens, a nagy fizikus és természettudós, mint amilyen a filozófia, illetőleg a társadalomtudományok

terén Grotius, a nagy jogász, aki a "De jure belli ac pacis", azaz a béke és a háboru jogáról irt munkájában először fogalmazza meg az igazságos és igazságtalan háboru elméletét.

Uriel da Costa

Spinoza elődjének tekinthető Uriel da Costa, aki 1623-ban egy traktátusában "A lélek halhatatlanságáról" kifejti a maga materialista elveit. Uriel da Costa Portugáliából jött Hollandiába, ahol felvette a zsidó vallást. Éppen ezért a holland zsidóság körében nagy hatása volt. Később azután ebből a vallásból is kiábrándulva, eljutott egy többé-kevésbé következetes atheizmusig. Atheizmusa kifejezésre jut traktátusában, amelyben a lélek halhatatlanságának egyházi dogmáját nyiltan tagadja.

Azt irja, hogy a lélek: állati szellem, amely az emberben gyökeredzik és az ember vérében van benne; az ember és az állat lelke csak abban különbözik egymástól, hogy az állati lélek értelmetlen, az emberi lélek értelmes. Tehát nem abban különbözik, ahogyan a papok tanitják, hogy az emberi lélek halhatatlan.

A tulvilág és a tulvilági jutalmazás és büntetés képzetét ugyancsak elveti da Costa, s az emberi autonómiának, az emberi függetlenségnek azokat az elveit fejti ki és viszi tovább, amelyeket Petrus Pompanatius fejtett ki az alexandriai iskolában.

Kétségtelen, hogy a szabadgondolkodásnak, a felvilágosodásnak ez a 17. sz.-ban még gyenge, de mégis jelentős áramlata uttörés a spinozai filozófia felé.

Spinoza élete

Spinoza - mint ismeretes - zsidó kereskedő családból származott. 1632-ben született. Eredeti személyneve Baruch, ezt később átváltoztatta a latin Benedictusra. Feltételezhető, hogy családja Spanyolországból származik; a hollandiai zsidóság jelentékeny része közvetlenül onnan özönlött át ide, mivel Spanyolország és Portugália ebben a században a legtürelmetlenebb államok vallási szempontból, ahol az egyháznak korlátlan hatalma volt és az inquisitio máglyáin égetik el azokat, akik nem hajlandók megtagadni őseik hitét, akik nem hajlandók arra, hogy akárcsak formailag is katolikusoknak vallják magukat.

Ezek a "szép" szokások Spanyolországban és Portugáliában hosszan tovább élnek és a 18. század nagy felvilágositói mindig, mint a vallási türelmetlenség és fanatizmus tetőpontjára mutatnak rá erre a két országra.

Spinoza elég hamar összeütközésbe kerül azokkal a szintén fanatikus és bigott vallási szokásokkal és elképzelésekkel, amelyek a polgárosult kereskedő zsidóságnak az ideológiai alapján jelentik.

Életének csak első 24 évét tölti Amsterdam zsidó negyedében, azok az összeütközések üzik ki onnan, amelyekbe a zsidó egyházzal keveredik.

Olyan iskolába járt, amely a szabadgondolkodásról volt hires. Van der Enden neveli, a széltében-hosszában ismert iskolamester iskolájában tanult. Ez az Enden még atheizmus gyanujába is keveredett, ami nem bizonyitja azt, hogy atheista volt. Valamilyen szabadgondolkodó lehetett, de nem feltétlenül volt atheista, minthogy nyugodtan állithatjuk, hogy ebben a korban a reakciósok sokkal gyorsabban vonták le bizonyos progressziv gondolatok távolabbi következményeit, mint maguk e gondolatok képviselői. A reakció mindenféle szabadgondolkodásból már ateizmusra következtet, jóllehet, ezek a szabadgondolkodók még távolról sem vonták le ezeket a következtetéseket.

Mindenesetre ebben az iskolába ismerkedik meg a modern tudománynak, tehát elsősorban a fizikának, illetve a mechanikának eredményeivel és természetesen a matematikával. Itt tanult meg latinul is. Megismerkedik Descartes, Giordano Bruno és Hobbes irásaival is, hasonlóképpen Baconnal.

Konfliktusai a zsidó hitközséggel

Első nagy összeütközése a zsidó egyházzal az un. kis kitaszitással végződik. Ez a "kis kitaszitás" egyházi-társadalmi büntetés volt, ami azt jelentette, hogy egy hónapig, vagy esetleg hosszabb ideig is, senki, aki a zsidó hitközségek tagja volt, nem érintkezhetett a kitaszitottal. Még a saját rokonai, a szülei, az édesapja és az édesanyja sem.

Erre a kis kitaszitásra azért itélték őt, mert nem látogatta a vallási ceremóniákat és mert ebben az időben már szabadgondolkodó hirébe keveredett.

Fontos tény, amely Spinoza szilárdságát mutatja, hogy a gondolatnak tiszta jellemü hőse volt, hogy a ravasz atyák, a rabbinusok évjáradékot ajánlanak fel neki - elég tekintélyes évjáradékot, amely függetlenné tehetné külsőleg, ennek fejében viszont látogatni kellene a ceremóniákat. Hipokrata szellemben azt követelték: csinálj, illetve gondolj, amit akarsz, de külsőleg mutass vallási buzgóságot.

Spinóza visszadobja ezt az ajánlatot, nem hajlandó erre. Ennek következménye lesz azután az ujabb és ezuttal végleges szakadás: 1656-ban alávetik őt a "nagy kitaszitás"-nak, a kiátkozásnak, amely a zsidó hitközségből és a közösségből való kizárást jelenti.

Komoly és sulyos megtorlási eszköz volt, melyet vele szemben alkalmaztak és ez bizonyos nehézségeket okoz életvitelében. Régi mestere, van der Enden segiti őt, felveszi iskolájába tanitónak.

Spinoza később megpróbál teljesen a saját lábára állni: elsajátit egy mesterséget, amelynek segitségével fenntarthatja magát. Üvegcsiszoló lesz. Mint üvegcsiszoló, optikai lencséket készitett. Vagyis nem csak mes-

terséget választott, hanem egy olyan foglalkozást, amely ebben a korszakban félig kézmüves, félig tudományos foglalkozást jelentett, amennyiben az optikai lencsék készitése egy sereg optikai ismeretet feltételez.

Még igy sem hagyják őt nyugodtan. Elsősorban a zsidó hitközség és a különböző katolikus, keresztény elemek szövetkeznek egymással, hogy Spinozát Amsterdamból számüzzék. Kénytelen is elhagyni Amsterdamot. Ezután hosszabb ideig vidéken él és ezen vidéki tartózkodása alatt, vidéki tartózkodása idején alkotja meg különböző müveit.

Rövid értekezés és Az intellektus tökéletesítése

1660-ban irja első müvét, amely gondolatainak rövid foglalalata. Legtöbb vezérgondolata, melyet később Etikájában kifejt, már itt megvan. Cime: Rövid értekezés az istenről, az emberről és a boldogságról (az emberi boldogságról). Általában "Rövid értekezés"-ként szokták emlegetni.

A Rövid értekezés hosszu időre elveszett és csak a 19. század második felében került elő, akkor készitettek belőle kiadást.

Fontos ez a Rövid értekezés, mert annak következtében, hogy itt röviden és mindenféle geometriai forma nélkül fejti ki a maga gondolatait - igen tisztán és világosan megmutatja azokat az alapvető gondolatokat, amelyeket sokkal bonyolultabb formában és in extenso, tehát teljes terjedelemben, fejt ki később az "Etika" c. müvében.

Ugyancsak az 1660-as esztendőben, vagy esetleg egy-két évvel későbbre esik az "Értekezés az intellectus tökéletesitéséről" c. müve, amely hasonlóképpen az előbbiekhez, a spinozai filozófia számos oldalát népszerübben és egyértelmübben, világosabban prezentálja, mint az Etika.

Ha Spinozát kezdjük tanulmányozni, jól tesszük, ha nem az Etikával kezdjük, hanem a Rövid értekezéssel, vagy pedig ezzel "Az intellectus tökéletesitéséről" szóló értekezéssel.

1662-ben kezdi irni Etikáját, amely fő müve életének. Nagy összefoglaló mü, amely csak Spinoza halála után jelent meg nyomtatásban.

Az első kisérlet arra, hogy az általa később felhasznált filozófiai köntöst, filozófiai formaruhát, formanyelvet kialakitsa: a Descartes filozófiáját ismertető könyve.

„More geometrico" és a Descartes hatás

Descartes filozófiáját, Descartes filozófiai alapelveit fejti ki itt geometriai módon, more geometrico. Vagyis definiciókból és axiómákból indul ki, ahogyan az euklidesi geometria, és ezen definiciók és axiómák segitségével vezeti le azután az összetettebb, bonyolultabb tételeket. Minden tételhez hozzájárul a bizonyitás.

Descartes filozófiájáról irt müve nem önálló és nem eredeti mü abból

a szempontból, hogy nem kívánta kifejteni a saját gondolatait. Descartes gondolatait akarta kifejteni mindenféle kritikai észrevétel nélkül, anélkül, hogy a saját, már kialakult filozófiai álláspontjáról bírálná a descartesi filozófiát.

Ez a mélyreható, ez a descartesi filozófiát mélyen bemutató mü kétségtelenné teszi, hogy Spinozánál a döntő filozófiai studium a Descartes-studium volt. Ezt külön is hangsulyozom, mégpedig azért, mert az utolsó időben (sőt nem is lehet azt mondani, hogy csak az utolsó időben, hiszen már a mult század végén megkezdődött ez az irányzat) a spinozai filozófia gondolatait hátrafelé, részben a zsidó misztikában, részben a különböző középkori szerzőkben, részben a reneszánsz bizonyos filozófiai irodalmában igyekszenek feloldani, ezekre vezetik vissza és ezzel nemcsak az ellen vétenek, hogy a valóságos társadalmi alapjaiból értse meg gondolatvilágát, hanem a történelmi hüség ellen is vétenek, amennyiben a döntő filozófiai kapcsolódás nem ezek felé mutat, hanem Descartes felé. Descartes teljesen háttérbe kezdett szorulni, ezeknek a különben sok tekintetben nagy munkát végzett kutatóknak a könyveiben.

Teológiai-politikai Tractatus és a kiadás nehézségei

Fontosabb müveinek egyike az a tanulmány, amelyet 1670-ben jelentet meg "Tractatus theológico-politicus" cimen. Névtelenül jelentette meg. Ezzel szemben a descartesi filozófiáról szóló müvét, amely nem a saját pozicióit, hanem Descartes nézeteit fejti ki, névvel jelentette meg. Kicsit furcsa számunkra elgondolni, hogy azt a munkát, amelyben a saját gondolatait fejti ki, névtelenül hozza nyilvánosságra, viszont azt, amelyben más gondolatait fejti ki, anélkül, hogy a saját önálló nézeteinek bármiféle hangot adna, saját nevén jelenteti meg. A magyarázat egyszerü. Spinoza tisztában volt a saját gondolatainak felforgató jellegével. Tisztában volt azzal, hogy további üldözésnek lenne kitéve, ha a saját nevén jelentetné meg ezeket a dolgokat, éppen ezért lemondott erről. Hozzáteszem, hogy Hollandiában többé-kevésbé konvenciális dolog volt, ha egy könyv névtelenül jelent meg, igy ugyanis még abban az esetben sem üldözték személyileg a könyv szerzőjét, ha egyébként ismeretes is volt, hogy ő a szerző.

Spinozát hiressé teszi ez a munkája. De korábban is nagy hire volt már. Ehhez tudni kell azt, hogy hirneve lehetett anélkül is, hogy a nyilvánosság számára produkált volna. A korban óriási tudományos levelezést folytatnak a tudósok, és igy puszta levelezés utján is jelentős emberré lehetett valaki - némi tulzással azt mondanám - anélkül, hogy akár egy sort publikált volna. De mindenesetre a könyv annyiban fordulópontot jelent, hogy mindaz a jó, amit mondottak róla az akkori tudományos levelezések, itt ország-világ előtt igazolódott.

A régi kutatás ugy tüntette fel Spinozát, mintha csak a függetlenséget és tudományos nyugalmát féltő ember lett volna, aki politikai kérdésekkel

nem akart foglalkozni gyakorlatilag, pusztán teoretikus. Az ujabb és sok tekintetben nem valami progressziv kutatás helyesen mutatta ki azt, hogy Spinozának voltak kapcsolatai a gyakorlati politikával és a köztársasági párt elveiért harcolt is. Kétségtelen persze, hogy a maga tudományos függetlenségét és méltóságát őrizte azokkal a hatalmakkal szemben, amelyek a modern eszméket, a szabadgondolkodás eszméit igyekeztek elnyomni.

Válasza a pfalzi választónak

Egyik megragadó momentum, emléke ennek a következő: 1673-ban a pfalzi választófejedelem meghivja Spinozát Heidelbergbe, amely már akkor is neves egyetem volt, azzal az igérettel, hogy nagy tanszabadságot ad számára. A saját eszméit hirdetheti - mondja - de egy lélegzettel reméli, hogy Spinoza nem fog visszaélni a tanszabadsággal. Spinoza megértette, hogy ez a fenntartás nagyon sokat jelent és azt válaszolja, hogy nem fogadja el a heidelbergi meghivást éppen azért, mert nem tudja, hogy mit ért a pfalzi választófejedelem azon, hogy ő visszaél-e vagy nem él vissza ezzel a tanszabadsággal.

Még frappirozóbb és még szebb megnyilvánulása tudományos függetlenségre való törekvésének az, hogy amikor 1673-ban a Hollandiát elárasztó francia sereg vezére, Condé herceg arra buzditja Spinozát, hogy valamilyen könyvét ajánlja a francia királynak, akkor azt válaszolja, hogy: müveimet csak a tudománynak ajánlom.

Ebben a válaszában nemcsak a tudós Spinozza van benne, hanem természetesen a köztársasági Spinoza is, az a Spinoza, aki a köztársaság útján látta biztositva hazájának fejlődését.

Ezekben az években dolgozza ki és önti végleges formába Etikáját. De más müveken is dolgozik. Teológiai traktátusa befejezetlen marad. Befejezetlensége ellenére is jelentős és értékes mü, amely megmutatja köztársasági felfogását.

1677-ben hal meg. Azok a levelezések, amelyek ebből a korból fennmaradtak, megmutatják, hogy korának vezető szellemeivel volt érintkezésben, és hogy őt is ilyen vezető szellemnek ismerték el.

Utóélete

Spinoza fő müvei poszthumusz müként jelentek meg, tehát halála után, "Opera posthuma" cimen. Három betü jelzi, hogy ezek Spinoza müvei, nevének kezdőbetüi: B.D.S. = Benedictus de Spinoza. Ezeket a müveket az egyház egykettőre indexre tette, ami nem volt lényeges akadálya annak, hogy müvei terjedjenek legalábbis a tudományos világban.

Spinoza hatása, az a hatás, amelyet müvei váltottak ki, rendkivül ellentmondásos. A 17. század végén és a 18. század elején általában Spino-

zában ateista gondolkodót láttak. Azok, akik ma, a mai filozófiatörténetben azt mondják, hogy Spinoza atheista gondolkodó volt, - vagyis - mint látni fogjuk - a filozófiai materializmusnak levonta volna atheista következtetéseit, ezek az emberek általában hivatkoznak is erre a tényre, - de ez nem dönti el a kérdést, hiszen lehet hivatkozni egy másik tényre is.

Mig a 17. század végén és általában a 18. század első negyedében, olyan haladó deista gondolkodók, mint amilyen Voltaire volt, Spinozában ateistát láttak, addig a nagy materialisták, köztük Diderot, akinek a legtöbb érzéke volt mindenféle kérdés iránt, nem az atheistát látták benne, hanem egyenesen teistát, sőt a spinozai filozófia vallási leple miatt általában idealista gondolkodót. Az a furcsaság áll itt előttünk, hogy egy gondolkodót később, azt mondhatnám: legalább ugyanolyan erővel, ugyanolyan elterjedten tartanak materialistának, mint idealistának.

A későbbi filozófiai fejlődésben Spinoza óriási hatást gyakorol a klasszikus német filozófia képviselőire.

A klasszikus német filozófia képviselői valami természetes és magától értetődő dologként ugy tüntetik fel Spinozát, mintha idealista filozófus lenne, méghozzá olyan idealista filozófus, aki legfontosabb elméletét, a szubjektum és az objektum, az alany és a tárgy azonosságának az elméletét már jóval ő előttük felfedezte volna.

A tisztelet annyira megy, hogy Hegel, aki pedig takarékoskodott az idejével, hajlandó volt Spinoza akkori kiadásában is résztvenni, és összehasonlitja Spinoza latin szövegét a latin szöveg alapján készült francia forditásokkal.

Marx kulcsszava Spinozához

A marxizmus klasszikusai adták meg tulajdonképpen a kulcsot Spinoza megértéséhez, de ezen a téren kétségtelenül előttük járt már Feuerbach. Feuerbach a maga filozófiatörténetében lényegében materialista gondolkodónak tünteti fel Spinozát és az ő elemzésének eredményét foglalja össze a fiatal Marx egy olyan jelentős és megvilágitó mondásban, amely egyszerre megérteti vagy helyesebben feltünteti azt a rejtélyt, amely Spinoza filozófiáját körülveszi.

Marx azt mondja, hogy "Spinoza filozófiája materializmus teológiai köntösben". Ha ezt a marxi gondolatot konkretizáljuk a spinozai filozófiára: ez felnyitja a spinozai filozófia valamennyi zárát, - semmilyen más kulcs nem nyitja fel.

Látni fogjuk, hogy Spinoza filozófiája alapjában materialista filozófia, de hogy a teológia köntös nem egyszerüen olyan köntös, amelyet tetszés szerint lehet róla ledobni vagy ráhuzni. Ez a teológiai köntös zavarólag hat erre a materialista filozófiára: elhomályositja bizonyos mértékig ezt a materializmust.

Spinoza filozófiájának és filozófiája egyes mozzanatainak is a marxiz-

mus klasszikusai rendkivül nagy jelentőséget tulajdonitottak. Marx, Engels és később Lenin is számtalanszor utaltak Spinoza egyik vagy másik mondására, vagy meghatározására, különösen arra az ismert spinozai meghatározásra, melynek értelmében minden meghatározás egyszersmind tagadás - aminek értelméről később fogunk beszélni. A marxizmus klasszikusainak érdeme, hogy rámutattak, ilyen és ehhez hasonló mély dialektikus gondolataira. Az előttük járó filozófiatörténet, illetőleg filozófusok, akik Spinozához pozitive viszonyultak, általában nem látták Spinozának ezen dialektikus mozzanatait Marx, Engels és később Lenin mindig szenvedélyes érdeklődéssel kisérték nyomon a dialektika kategóriáinak, általában a dialektikának fejlődését a filozófia történetében.

A „gemetriai modu bizonyitás" problémája

Kétségtelen, hogy Spinoza a 17. század filozófiájának egyik legnagyobb jelensége. Mindenekelőtt azért, mert egy egész sereg kérdést uj módon vet fel és ugyanakkor rendszeres formában fejtette ki azt a filozófiát, amely akkor a leghaladóbb volt, a mechanikus materializmus filozófiáját.

Ahhoz, hogy Spinoza filozófiáját megértsük, mindenekelőtt foglalkoznunk kell ennek a filozófiának a formájával, a filozófiai tételek kifejtési formájával.

Spinoza fő müvének, az Etikának a cimében is kifejezésre juttatja, hogy milyen formában, milyen módon fejti ki a maga filozófiai tételeit. Fő müvének, az Etikának a cime: "Ethica more geometrico demonstrata", - azaz ahogyan Szemere Samu forditja: "Etika, geometriai módon bizonyitva".

Kétségtelen, hogy Spinoza egyik büszkesége volt az, hogy geometriai módon bizonyitotta tételeinek érvényességét. Nem egy külsődleges kérdés, nem pusztán formaruha kérdése, hanem egy lényeges kérdés ez a 17. századi gondolkodók számára, olyan, amelynek fontosságára eddigi előadásaimban többször is utaltam.

Már Descartes megpróbálta a filozófiát geometriai módon kifejteni. Van egy értekezése, amelyben kisérletet tesz erre. Nyilvánvalóan nem holmi külsődlegest látott a geometria és a gondolkodás viszonyában Hobbes sem. Ez az általam már ismertetett és kritizált elméletéből világlik ki.

Emlékezünk arra, Hobes azt állitotta, hogy gondolkodás lényege az összeadás és a kivonás.

Spinoza is ilyen meggondolások alapján fejti ki "more geometrico demonstrata" a maga filozófiáját; azt gondolja, hogy a gondolkodás legfejlettebb formája a matematikai és geometriai gondolkodás. Ezért a geometriai módszerben nemcsak egy tudományos módszert látott, nemcsak a geometria specificus módszerét, hanem általános tudományos, filozófiai módszert.

Ez a felfogás illuzión alapszik, olyan illuzión, amelyet az égi és a földi testek mechanikájának Newtonig terjedő fejlődési szakasza ébreszt a gondolkodók agyában, amely elsősorban a geometriára támaszkodott. Csak a differenciál és integrálszámitás felfedezése után szorul háttérbe a mechanikában, általában a fizikában a geometria. Az utóbbi fejlődés Newtonnal kezdődik. De emlitettem már, hogy még Newton is egyes fizikai tételeket geometriai módon, geometriai eszközökkel bizonyit, noha ő fedezi fel a differenciál- és integrálszámitást, amely a továbbfejlődés és a geometrizálás kiszoritásának legfontosabb feltétele. Vannak tételek Newton-nál, amelyeket tiszta matematikai formulákkal bizonyit, de ugyanakkor szükségét érzi annak, hogy mellétegyen egy geometriai levezetést is.

Ez az a korszak, amely azt az illuziót kelti a gondolkodókban, hogy a geometriai módszer nem egy módszer a sok közül, hanem ez "a módszer", és a filozófiának is ez "a módszere".

Ez természetesen illuzió. A gondolkodásnak nem az összeadás és a kivonás a lényege, hanem sokkal inkább az összeadás és a kivonás lényege a gondolkodás; a matematikai gondolkodás csak egy alárendelt esete a gondolkodásnak. Éppen igy a geometriai módszer is egy alárendelt esete, alárendelt formája a tudományos módszernek.

Spinoza valóságos módszere nem a geometriai módszer, a geometriai módszer csak külső köntöse valóságos módszerének; a "more geometrico" csak kifejtési mód és nem módszer. Valóságos módszere a metafizikus módszer. Látni fogjuk, hogy filozófiája egészben - számtalan dialektikus jellegü vonása ellenére - metafizikus, mechanikus jellegü filozófia.

Az euklidesi geometria bizonyitási formuláinak ez az átvitele a filozófiába, éppen ezért inkább akadály Spinoza filozófiájának a megértésénél, sem mint segitség. Filozófiájának kifejtési módszere különbözik attól a módszertől, amellyel kialakitja filozófiáját. Sok tekintetben éles ellentmondásban áll. Ennek következtében filozófiájának tartalma és kifejtési formája eltérnek egymástól.

Ezt az eltérést már Marx világosan és határozottan leszögezte 1858 május 31-én kelt levelében, melyet Ferdinand Lassallehoz irt. Ebben a levelében a következő megjegyzést olvashatni: "Még a filozófusoknál is, akik rendszeres formába öltötték müveiket, pl. Spinozánál, egészen más rendszerének a valóságos felépitése, mint az a forma, amelyben ő tudatosan elképzelte".

Marxnak ez az éleselméjü és a dolgot megvilágitó megjegyzése megindokolja azt, hogy miért nem kell ragaszkodni a spinozai filozófia tárgyalásánál és kifejtésénél azokhoz az axiómákhoz, definiciókhoz és bizonyitásokhoz, amelyeket Spinozánál olvasunk: a rendszer belső összefüggéseit, belső épitőköveit kell igazában megfognunk és kritikailag megbeszélnünk ahhoz, hogy megértsük ezt a filozófiát.

A spinozai filozófia megértésénél nem külsődleges, hanem nagyon lényeges, hogy megértsük a descartesi filozófiához való viszonyát. Nem elég ezt azzal jellemezni, hogy Descartes-hoz kapcsolódott, hogy kritikailag szembenállott Descartes-tal; konkréten kell megnézni ezt a problémát: csak akkor érthetjük meg a spinozai filozófiát éppen alapfogalmaiban, és azután ezeknek az alapfogalmaknak távolabbi következményeiben.

Spinoza és a descartesi két szubsztancia problémája

Emlékezzenek arra, hogy Descartes a "doute méthodique", a módszeres kétely eredményeképpen két szubsztanciát tételezett fel: a "res extensa"-t és a "res cogitans"-t.

Már magának Descartes-nak is és még sokkal inkább az őt követő cartesianus gondolkodóknak sok fejtörésébe került, hogy a két szubsztancia között hogyan lehetséges valamiféle kölcsönhatás, azaz: hogyan hathat az anyagi szubsztancia a szellemi szubsztanciára, - illetve megfordítva: a szellemi szubsztancia az anyagi szubsztanciára?

Emlékszünk Descartes primitiv kisérletére, amely szerint a tobozmirigy foglalja magában az emberi lelket, illetőleg a szellemet, és ahogyan a tobozmirigy helyzetét változtatja a térben, ugy az anyagi mozgás is átmegy a szellemi szubsztanciára. Ez a kisérlet felettébb primitiv, mert hiszen olyan alaposan elválasztotta előzően egymástól az anyagot és a szellemet, hogy a metafizikus elválasztás után természetesen nem lehet semmiféle egységet és kapcsolatot létrehozni a kettő között.

A cartesianizmus későbbi idealista ága, amely a 17. század végén lép fel különösen erősen, éppen ezért a két szubsztancia között, a gondolkodó és a kiterjedt szubsztancia között isten segitségével létesit kapcsolatot a szó legszorosabb értelmében, amennyiben azt mondja, hogy valahányszor a szellem, hat az anyagra, vagy az anyag a szellemre, a világot teremtő atyauristen az, aki összekapcsolja egymással a két dolgot és lehetővé teszi közöttük a kölcsönhatást.

Ezért jeleztem igy egy-két momentumon keresztül a filozófia történetének ezt a problémáját, mert ebből világos, hogy meglehetősen szélesen elterjedt probléma volt ez.

Ez az a probléma nézetem szerint, amelyből Spinoza kiindul, amely az ő alapvető problémája. Arra a kérdésre, amelyet széltében és hosszában feltettek önmaguknak a gondolkodók, egészen ujfajta választ akar adni, olyan választ, amely részben a kérdésnek a kiiktatását, mint álkérdésnek, mint hamis kérdés feltevésének kiküszöbölését jelenti, részben pedig - azáltal, hogy ezt a kérdésfeltevést hamis kérdésfeltevésnek nyilvánitja, - egy egészen másjellegü pozitiv megoldást akar adni arra a problémára, amelyet annyian rohamoztak hiába ebben a korszakban.

Egy szubsztancia van. A két szubsztancia lefokozása attributummá

Mi a spinozai megoldás? Spinoza megoldása a következő: Mindenek előtt ki kell küszöbölni a két szubsztanciát. Nem két szubsztancia van, hanem egy szubsztancia van; és ezt az egy szubsztanciát elnevezi istennek, avagy természetnek. Általában istenről beszél és a természetet érti ezen. Hogy mi ez a szubsztancia, milyen sajátosságai, vonásai, meghatározottságai vannak: erről majd részletesebben beszélek.

A következő sarkalatos fogalma a spinozai rendszernek: amely még a descartesi problematikával függ össze: az attributum.

Spinoza az Etika első részében, ahol filozófiájának alapfogalmait fejti ki, azt mondja, hogy: "Attributumon azt értem, amit az értelem észrevesz a szubsztancián mint olyant, ami ennek a lényegét (vagyis ami a szubsztancia lényegét) alkotja".

Tehát azt lehet mondani, hogy a szubsztancia az attributumok formájában fejeződik ki, jelenik meg, a szubsztancia lényegét az attributum fejezi ki. (Attribuo = tulajdonitani, attributum = tulajdonság.)

Spinoza a továbbiakban arról beszél, hogy a szubsztancia, isten, illetőleg a természet: a végtelen attributumból áll.

Az első könyvet nyitó hat definició közül a hatodik foglalkozik ezzel a kérdéssel. Ez a hatodik definició a Szemere-féle magyar forditásban a következőképpen hangzik: "Istenen a feltétlenül végtelen lényt értem, azaz a végtelen sok attributumból álló szubsztanciát, amelyek mindegyike örök és végtelen lényeget fejez ki." Szemere ugy forditja ezt, hogy "végtelenül sok attributumból álló szubsztanciát".

Ez a forditás problematikus. Ez a forditás értelmezi a szöveget ott, ahol jobb lenne, ha nem értelmezné.

Már a mult században, sőt már a 18. században felmerül a kérdés, hogy vajon amikor azt mondja, hogy a szubsztancia végtelen attributumból áll, akkor ezzel azt akarja-e mondani, hogy a szubsztanciának van néhány attributuma - kettő vagy három - és ezek végtelenek, vagy pedig azt akarja mondani, hogy végtelenül sok, végtelen számu attributuma van a szubsztanciának.

Spinoza maga is ingadozik ebben a kérdésben. Bizonyos passzusok szólnak amellett, hogy a végtelen sokra gondolt, mint ahogyan Szemere-féle magyar forditás ezt mondja. Akár igy gondolta, akár ugy, kétségtelen az, hogy Spinoza amikor az attributumról beszél, két attributumot emlit, - soha többet. Az egyik a szellemi attributum, a "res cogitans", a másik a kiterjedés attributuma, - azaz a descartesi "res extensa", a kiterjedt dolog.

Mi következik ebből? Ebből az következik, hogy a descartesi filozófia az előbb vázolt nehézségein Spinoza ugy akart segiteni, hogy a descartesi két szubsztanciát - azt mondanám - degradálja, lefokozza egy szubsz-

tanciának az attributumaival, a szubsztancia lényegét kifejező tulajdonságokká teszi őket.

Nyilvánvaló ennek a descartesi koncepcióval való rokonsága és ellentéte is. Azt kell megnéznünk most, hogy ezzel elérte-e célját Spinoza, elérte-e azt, hogy olyan koncepciót állitson oda a descartesi helyébe, amely megoldja az anyag és a szellem kölcsönhatásának a descartesi filozófia és általában a 17. század metafizikus jellegü filozófiája számára érthetetlen és megoldhatatlan, felfoghatatlan problémáját.

Mi a kritériuma annak, hogy az egységes szubsztan is anyagi vagy szellemi természetű-e

Azt mondhatnám, hogy ebből a perspektivából nagyon keveset mondhatunk. Azt is lehet mondani, hogy amikor Spinoza a szubsztanciáról beszél és egy szubsztanciáról beszél, akkor Spinoza a maga szubsztanciájában feloldja a descartesi szellemi szubsztanciát és a descartesi anyagi szubsztanciát is. Mármost tulajdonképpen eldönthetetlen a kérdés, hogy a szellemet oldja-e fel az anyagban, vagy az anyagot a szellemben; azaz az anyag az átfogó kategória-e vagy a szellem.

A kérdést nem lehet eldönteni azon az alapon, ahogyan általában a marxista filozófia-történészek is hozzáláttak ennek a dolognak eddig. Nem lehet eldönteni azon az alapon, hogy idézik Spinoza azon helyeit, ahol azt mondja, hogy ez a szubsztancia isten vagy a természet. Az, hogy ő természetnek nevezi ezt a szubsztanciát, még mindig nem dönti el a kérdést, hogy vajon a természetet oldja-e fel istenben, vagy pedig istent oldja fel a természetben?

Hegel objektiv idealizmusa számára valóban a legtermészetesebb dolog, hogy azt állitsa, hogy Spinoza a természetet oldotta fel istenben és nem istent tüntette fel a természettel.

Harc a természet teleológikus felfogása ellen

Van azonban egy csalhatatlan bizonyiték arranézve, hogy Spinozánál a természet nyeli-e el istent, vagy isten a természetet? Mi ez a csalhatatlan bizonyiték? Ez a csalhatatlan bizonyiték az a harc, amelyet Spinoza a teológia ellen viv éppen az isten vagy a természet, tehát a szubsztancia kategóriájával kapcsolatban.

Ha Spinoza a szubsztanciában szellemi lényt látna, mint ahogyan az idealista értelmezői gondolják, akkor ilyen vagy olyan formában jelentkeznie kellene ebben a célszerüség kategóriájának, akkor nála a természet egy többé-kevésbé tudattal rendelkező, önmaga elé célokat kitüző és éppen ezért önmaga által célokat megvalósitó lény lenne. Spinoza azonban nem tulajdonit istennek, avagy a természetnek semmiféle célkitüző tevékenysé-

get, ellenkezőleg, mindenféle eszközzel harcol a teologikus felfogás ellen, ezt cáfolja. Nem egyszer gunyolódik azon a felfogáson, amely a természetnek valami célkitüző szerepet tulajdonit, minthogy a természetet antropomorf - vallási módon fogja fel.

Világos, hogy a természetnek olyan felfogása, amelynek értelmében a természet célokat tüz maga elé és azokat megvalósitja: antropomorf forma, az a forma, amely egy alkotó lény, az emberi tudat célkitüző teológikus jellegét vetiti rá a természetre és azután ezáltal eltorzitja a természet valódi arcát.

Spinoza az Etika IV. része előszavában kifejezetten azt mondja, hogy isten természetében nincs helye sem az értelemnek, sem az akaratnak: "Isten, azaz a természet müködésének nincs célja, mert ez az örök és végtelen exisztencia, amelyet istennek vagy természetnek nevezünk, ugyanolyan szükségszerüség alapján müködik, amilyen szükségszerüség alapján létezik. Nem müködik valami cél elérésének érdekében".

Ez világosan megmutatja, hogy itt a természetnek materialisztikus jellegü felfogásáról van szó. Ebben a korban minden materialista gondolkodó nagy harcot viv Bacontól kezdve, Hobbeson keresztül Lockeig a teleológikus felfogás ellen. Most Spinoza ezt a kérdést, amelyet ezek az angolok az egyes jelenségek magyarázatával kapcsolatban vetnek fel: a természet egészére terjeszti ki, a természet egészével kapcsolatban veti fel a célszerüség, illetve a teleológiai jelleg kérdését és tagadja ezt.

A cél-ok kategóriája helyébe nála az ok kategóriája lép és mint látni fogjuk, a szubsztanciának, tehát istennek, avagy a természetnek egy igen sajátos meghatározását adja az okság perspektivájából.

Ez kétségtelenül eldönti azt, hogy materialista vagy idealista gondolkodónak fogjuk-e fel Spinozát. Ennek alapján kétségtelen fővonalában materialista gondolkodót kell benne látnunk.

Ugyanakkor azonban felmerül természetesen az a kérdés, hogy ha Spinoza a maga szubsztanciáját materialista módon fogta fel, miért nem mondotta akkor róla egyszerüen, hogy természet? Miért kellett irásainak többségében istennek neveznie, miért az Etika első könyvének az a cime, hogy "Istenről"? Miért beszél a meghatározásokban is istenről és nem a természetről? Miért kell a megismerést pl. ugy nevezni, hogy "amor Dei intellectualis", isten szellemi szeretete. Csupa olyan fogalom, amelynek egy része a középkori és reneszánsz misztikában is megvolt.

Az egyik lehetséges válasz erre, amin bizonyára minden vulgármarxista kapva-kapna, hogy "cenzurai", helyesebben inkvizitorikus okokból szoktak ilyeneket mondani. Azonban már a fiatal Marxnak nagy gyanuja van az ilyen magyarázatokkal szemben. Nagyon lehetséges, hogy egy gondolkodó bizonyos cenzurai okokból nem ir ki bizonyos dolgokat és bujócskát játszva harcolt a cenzura és általában a fennálló rend ellen. Ebből azonban nem kerekedik ki ilyen következetes terminológia, mint Spinozánál; éppen ellenkezőleg, ott, ahol lehet, a maga erős és uj fogalmait nempedig régi fogalmakat fogja használni.

Ismétlem, már a fiatal Marx gyanakodott az ilyen magyarázatokra. Amikor az ifjuhégeliánusok Hegelt ugy magyarázzák, hogy a hegeli filozófiának van egy exoterikus és egy ezoterikus része, egy saját és egy a nagy nyilvánosság számára szánt része, és a kettő közötti különbség oka az, hogy Hegel a bensejében teljesen forradalmi gondolkodó, csak külső használatra, cenzura-okokból konzervativ, - akkor Marx azt mondotta, hogy nem erről van szó, hanem arról, hogy Hegelnek valahol az elveiben is gyengének kell mutatkoznia és innen van konzervativizmusa.

A fejlődés gondolatának hiánya, mint gyengeségeinek főforrása

Spinozánál is arról van szó, hogy bizonyos gyengeségei vannak, amelyek következménye ez a teológiai köntös.

A kor materialista filozófiája - éppen a geometrizálása miatt, amely mint látjuk, Spinozánál is megvan - az anyagot általában azonositja a kiterjedéssel.

Ezzel szemben - amint láttuk - Spinoza filozófiájában a kiterjedés, tehát az, amit a többi materialista gondolkodó az anyagnak tekintett, csak egy tulajdonsága egyik attributuma ennek a szubsztanciának. Itt tehát a kiterjedés attributuma reprezentálja Descartes anyagi szubsztanciáját.

Nyilvánvaló, hogy itt valamiféle gyengesége rejlik a spinozai filozófiának. Ez a gyengeség abban áll, hogy nem látta tisztán és világosan azt, hogy az, amit ő a szellem attributumának nevez, az tulajdonképpen az anyag, nevezetesen az anyag fejlődésének a terméke.

A spinozai filozófia fő gyengesége éppen a fejlődés gondolatának a legteljesebb hiánya. Éppen ezért, miután a maga egységes szubsztanciáját, mint lényegében anyagi jellegü szubsztanciát fogja fel, kétségek támadnak, hogy ennek a szubsztanciának nincs-e meg a másik szellemi jellege is. Végeredményben azt a feleletet adja, hogy megvan, megvan pedig azért, mert hiszen a szubsztanciát, ezt az egy közös valamit két tulajdonság fejezi ki. Az egyik oldalon az anyag, a másik oldalon pedig a szellem fejezi ki; az egyik oldalon a kiterjedés attributuma, a másik oldalon a gondolkodás attributuma.

Tehát itt egy olyan belső bizonytalansága, kétértelmüsége van a spinozai filozófiának, amelynek folyamánya az, hogy istent a természettel, illetve a természetet istennel azonositja, s ha nem is rontja le materializmusát, ellenben igenis, elhomályositja.

Igenis, arról van szó, amiről már többször beszéltem, hogy a materializmus itt még nem olyan tiszta és világos valami, mint a további fejlődés során. A szubsztanciában Spinoza azonositja egymással az anyagot és a szellemet, mégpedig ugy, hogy az anyag nyeli el a szellemet, de azután ebből az anyagból már nem tudja levezetni a szellemet. Éppen ezért azt mondja, hogy a szubsztanciát, ezt az egységes valamit két attributum fejezi ki, az anyagnak és a szellemnek az attributuma.

Mi ennek a következménye? Ennek nagyon komoly következménye van az egész spinozai filozófiára nézve, amit Nádor elvtársnak az a bevezetése, melyet az Etika elé irt egyáltalán nem vesz tekintetbe.

A gondolkodás és kiterjedés attributumának párhuzamossága

Spinozánál felmerül az a kérdés, hogy a különböző attributumok milyen viszonyban vannak egymással? Hogy a szellem attributuma és a kiterjedés, az anyag attributuma között van-e valami kapcsolat és kölcsönhatás? Ezt a kapcsolatot és kölcsönhatást Spinoza is tagadja. Szerinte egy gondolatot mindig csak egy másik gondolat határolhat, tehát a gondolatok csak egymás között függhetnek össze, - a gondolat és a test között már nem lehet összefüggés. A testet viszont csak a test határolhatja, a test és a gondolat nem hathatnak egymásra, a gondolat nem alakithatja a testet, mint ezt az egyik definició kifejti.

Mi ennek a következménye? Vezessük be a spinozai filozófia harmadik alapfogalmát, a modust. Ez a modus lényegében nem jelent mást, mint vagy egy anyagi, vagy egy szellemi jellegü egyes létezőt, egyes embert, egyes tárgyat, egyes gondolatot és igy tovább.

Ordo et connexio rerum, ordo et connexio idearum

Ha az egyik attributumnak a modusa az az asztal, amely előttem áll, akkor ennek egy másik modusa az én gondolatom, az asztal képzete vagy fogalma az én agyamban. Ezt a gondolatot Spinoza szerint az ember soha nem meritheti a kiterjedés attributumának eme modusából, az asztalból. Az előttem álló asztal az én tudatomra abszolute nem hathat, és mégis megjelenhet ennek az asztalnak a képzete, vagy fogalma az én fejemben. Miért és milyen alapon? Azon az alapon, hogy - ahogyan Spinoza mondja - a dolgok kapcsolatának és rendjének megfelel a szellem, a szellemi attributumban az eszmék kapcsolata és rendje.

Két párhuzamosról van itt szó, amelyek egymás mellett mennek, de amelyek soha nem, helyesebben csak kiindulópontjukban az egységes szubsztanciában érintkeznek egymással. Az egyik oldalon van az anyagi világ rendje, a különböző dolgok kapcsolata, és a másik oldalon van a szellemi világ rendje, az egyes emberek tudatvilágának rendje. Ez a kettő megfelel egymásnak. Ha ez az asztal van előttem, akkor az asztal képzete feltünik az én fejemben is, persze nem ugy, hogy az asztal mint test tükröződne vissza az agyamban, hanem ugy, hogy ez a két attributum, ez az anyagi és szellemi attributum végeredményben csak kifejezi azt az egységes dolgot, amely a szubsztancia. A kétfajta attributum, a szellemi világ és az anyagi világ ugyanazt a dolgot, vagy ugyanazokat a dolgokat kell, hogy tartalmazza, amelyek közösek a szubsztanciában.

Az asztal tulajdonképpen a szubsztanciában van, és éppen ezért, mert a szubsztanciában van, fejeződik ki először az előttem álló asztal formájában, mint az anyagi attributum modusa, és fejeződik ki másodszor az én szellememben, mint a szellem attributumának modusa.

Itt van az idealista momentum, az idealista lepelnek, a teológiai lepelnek az a mondhatnám fojtogató, pusztító és megzavaró hatása Spinoza materialista filozófiájára. Spinoza itt nem előrelép a materialisták felfogásához képest, ellenkezőleg, visszalép, misztifikálja a materialistáknál meglevő tükrözési elméletet.

Hobbes, Locke, Bacon, valamint a 16. századi olasz természetfilozófusok is - gondoljanak Fracastoro tükrözési elméletére - elég világosan látták, hogy a dolgok tükröződnek a mi agyunkban. Spinoza ellenben nem látja ezt a tükrözés-problémát. A szellemi világ fogalmai, képzetei megfelelnek ugyan a tárgyi, az anyagi világ egyes dolgainak, de nem azért, mert tükröződik az egyik a másikban, az anyag a szellemben, hanem azért felelnek meg, mert közös szubsztancia a kettő, a kettő megegyezik egymással istenben, avagy a természetben. Az "ordo et connexio rerum" és az "ordo et connexio idearum" párhuzamossága tehát a visszatükrözés tényének misztifikálása.

A szellem attributuma, a gondolkodás attributuma és a kiterjedés attributuma között, mondjuk egy leibnizi kifejezéssel egy bizonyos "Prestabilita harmonia", - vagyis eleve elrendeltetett, eleve meglevő harmónia van, amely abból következik, hogy mindkettő ugyanannak a szubsztanciának a különböző megjelenési formája csupán.

Ez a spinozai filozófia fő gyengesége, ami azután természetesen kihat egy egész sereg más pontra is. Ez teszi különben nehézzé - a geometriai kényszerzubbony mellett - filozófiájának megértését.

Annak az elemzésnek összegezéseképpen, amit az eddigiek során adtunk, azt lehet mondani, hogy Spinoza filozófiája, helyesebben: Spinoza szubsztancia fogalma bizonyos mértékig kétértelmü fényben csillog, minthogy feloldja a descartesi két szubsztanciát ebben az egyetlen közös szubsztanciában, a descartesi szubsztanciát attributumként tartva meg. Pontosabban szólva azért, mert ebben az egy közös szubsztanciában egy bizonyos eleme van az idealizmusnak. Ez az elem azonban külsődlegessé, teológiai lepellé, köntössé válik azáltal, hogy a szubsztanciát lényegében, alapvetően mint természeti valamit próbálja megragadni, amikor azt mondja, hogy a szubsztanciából, azaz istenből avagy a természetből ki van zárva mindenféle értelmi, mindenféle céltudatos cselekvés.

Ez az utóbbi mozzanat a teleológia kizárására a szubsztanciából eldönti azt a kérdést, hogy Spinozát alapjában idealista vagy materialista gondolkodónak lehet-e nevezni, ez az, aminek alapján nyugodtan lehet azt mondani - filozófiájának ilyen kétértelmü csillogása ellenére - hogy materializmus, teológiai köntösben.

Amikor Spinoza a kiterjedés és a gondolkodás attributumának lehet-

séges kölcsönhatását vetifel, akkor ezt a Descartes óta fennálló kérdést tulajdonképpen elutasitja, semmisnek, értelmetlennek nyilvánitja.

Szerinte tulajdonképpen értelmetlenség arról beszélni, hogy itt valami kölcsönhatás volna.

Ameddig a valóság egyes jelenségeit mint attributumokat tekintjük - mondja Spinoza - addig az egyik oldalon a gondolkodás attributuma, a másik oldalon pedig a kiterjedés attributuma birodalmának a szférájából szemléljük ezeket, de ez a kettő végeredményben egy és ugyanaz, mégpedig azért, mert a szubsztanciában - melynek lényegét az attributumok kifejezik - mind a kettő közös.

Azt lehet tehát mondani, hogy Spinoza ugy utasitja el a kölcsönhatás kérdését, hogy amikor a kölcsönhatás kérdése felmerül, akkor visszafut mindig az attributumokból a szubsztanciába és azt mondja, hogy van két dolog, amely a két különböző attributumnak a szférájában jelentkezik, de ez a szubsztanciában tulajdonképpen egy.

Ugyanakkor viszont az egyes jelenségek tárgyalásánál, amelyek mindig csak az egyik vagy másik attributumnak a szférájában, tehát vagy a gondolkodás, vagy pedig a kiterjedés szférájában jelentkeznek, ezt a két jelenségsort szigoruan és következetesen elválasztja egymástól.

A nehézséget mármost éppen az okozza, hogy az egyik esetben tökéletesen és metafizikusan elválasztja egymástól azt, amit a másik esetben ugyanolyan tökéletesen és ugyanolyan metafizikusan egyesit egymással.

Abból a tényből, hogy az egyik oldalon az attributumok között merev metafizikus szakadékot létesit, a másik oldalon az attributumokat ugyancsak metafizikusan egyesiti egymással: már kiviláglik Spinoza filozófiájának lényegében és alapvetően metafizikus jellege, metafizikus természete. Ennek a metafizikus jellegnek sok megnyilvánulási formájával fogunk még találkozni.

Itt csak kiemelem, éppen csak jelzem azt, hogy alapvetően ez a metafizikus jelleg abban nyilvánul meg a spinozai filozófiában, hogy Spinoza szerint a szubsztanciában, tehát minden dolgoknak a lényegében egész filozófiájának alapjában nincs semmiféle mozgás, mozgás egyedül és kizárólag az attributumoknál jelentkezhet, illetőleg az attributumokban létező modusokban. Az attributum átmenet a modus-okhoz, a modus-oknak a mozgásához.

A szubsztanciának az a sajátossága, hogy örök nyugalomban van. Azt mondhatnám, hogy a spinozai szubsztancia éppen ezért egy metafizikusan megkövült valóságnak metafizikusan megkövült lényegét fejezi ki.

A szubsztancia és az attributum fogalma után szakadatlanul beleütközünk a modusok fogalmába.

A modus fogalma nem érthető meg a spinozai szubsztancia fogalom egy olyan mozzanatának elemzése nélkül, amelyről eddig még nem beszéltünk.

Az előbb azt mondottam, hogy Spinoza szubsztancia fogalma mereven metafizikus jellegü, amennyiben ki van zárva belőle mindenféle mozgás és fejlődés.

A másik oldalról azt kell mondani - és ez már rég ismert tény a filozófia történetében, amit a marxizmus-leninizmus klasszikusai is kiemelnek - hogy Spinoza filozófiájában nem egy kifejezetten és határozottan dialektikus elemmel találkozunk, amely dialektikus elemek persze be vannak zárva ezen metafizikus keretekbe.

A szubsztancia, mint causa sui

A spinozai szubsztancia fogalom meghatározásában szerepel ez a dialektikus mozzanat, amelyről az előbb szóltam. Azt mondja Spinoza, hogy a szubsztancia egyik sajátossága az, hogy oka önmagának, azaz: causa sui. Ezt a fogalmat, hogy "causa sui", hogy önmagának oka, definícióinak élén az első definícióban a következőképpen fejti ki: "Az önmagának okán azt értem, aminek lényege magában foglalja a létezést, vagyis azt, aminek természete csak mint létező fogható fel."

Ez a fogalom, hogy "causa sui", rendkívül dialektikus fogalom. Dialektikus fogalom, mert az okot és az okozatot, amelyeket eddig egymástól elválasztva, pusztán egymásutániságukban fogtak fel a mechanikus materializmus gondolkodói most összevonja és megmutatja a kettő dialektikus egységét.

A "causa sui", az önmaga oka azt jelenti, hogy valami ok és okozat is egyszerre, hogy valami, ami ok, szakadatlanul teremti, produkálja önmagát, mint okozatot, és ez az okozat azután ismét az önmaga okává lesz.

Ha felmerül az a kérdés, hogy mi az, ami szakadatlanul létrehozza, teremti és ujjáteremti önmagát, nyilvánvaló, hogy mindenekelőtt a természet, a természet egésze, totalitása, tehát a spinozai szubsztancia. A természet az, amely nem ismer okot önmagán kívül, amely önmaga létét és lényegét magában hordozza és átfogja. A természet az, amely önmaga szakadatlan produkálásában és reprodukálásában létezik, szakadatlanul fenntartja önmagát a maga belső erőiből, immanens törvényeiből.

Spinoza tehát itt mélyen materialisztikus és dialektikus fogalmat alkotott, amelynek éle az objektiv idealista filozófia ellen irányul, a transcendens isten - képzet ellen. Aquinói Tamás és mások azt hirdették, hogy egy adott okozatból kiindulva, keresve ennek az okozatnak az okát, azután ennek a második oknak a távolabbi okát és igy tovább - el kell, hogy jussunk az első okig, s ez nem más, mint egy e világon kívüli, természetfeletti és természetelőtti extramundán hatalom, isten.

Amikor Spinoza az okság dialektikus fogalmát dolgozza ki, akkor azt a metafizikus oksági felfogást cáfolja, amely a feudális idealista filozófiának az alapvető és alapvetően hamis felfogását támasztotta alá. Spinoza gondolkodásának és filozófiájának egyik legmélyebb dialektikus belátása ez.

A szubsztanciával, mint önmaga okával szemben állnak a modus-ok, éppen ezért a modus-ok csak a szubsztanciával való különbségükben, a szubsztanciától való elválásukban érthetők meg.

Ha a szubsztancia önmaga ok és a szubsztancia olyan fogalom, amely más dolog fogalmát nem feltételezi, amelyet csak önmagában lehet megérteni, akkor azt lehet mondani, hogy a modus ennek éppenséggel az ellenkezője. (A modus-t magyarul "módosulat"-nak szokták forditani.) Az ötödik definició a modus-t a következőképp határozza meg: "Modus-on a szubsztancia affectio-it értem, vagyis azt, ami másban van és abból is fogjuk fel." (Az "affectio-t" ebben az esetben "állapot"-nak lehetne forditani.)
A szubsztancia egy meghatározott állapotát jelenti tehát a modus. Mig a szubsztancia önmaga oka volt, tehát önmagában lehetett megérteni és felfogni is, addig a modus valami más dolognak a függvénye. Ezért mondja azt, hogy azt érti moduson, ami "másban van". Egy meghatározott jelenség függ a jelenségek más körétől. Ez a "más" az alap, ez az, amely létrehozza s aminek létét feltételezi az adott jelenség léte. Éppen ezért ezt a jelenséget - ha már a megértés szempontjából nézzük, a megismerés szempontjából tekintjük - nem lehet önmagában megérteni, hanem ahogyan mondani szokták, csak okaiból lehet megérteni, ezek az okok azonban olyan okok, amelyek végeredményben rajta kivül vannak, amelyek megelőzik és létrehozzák ezt az adott jelenséget.

Itt találkozunk Spinozánál az okságnak azzal a felfogásával, amelyet az előbb az okság metafizikus felfogásának neveztem. Amikor Spinoza a modus-okról beszélve az okok ilyen metafizikus láncolatát érti. Egy ok létrehoz egy okozatot, azután ismét okává válik egy következő okozatnak és igy tovább a végtelenségig.

Spinoza a filozófiai szemlélet számára egy olyan felfogást követelt, amely a dolgokat önmagukban tekinti, amely megérti, hogy a dolognak a szubsztanciában vannak és ebből a szubsztanciából érti meg a dolgokat. Ez a filozófiai szemlélet, - a sub specie aeternitatis, az örökkévalóság szemszögéből tekinti a jelenségeket. Viszont azt a felfogást, amely a modusokat vizsgálta, a szubsztanciának a különböző állapotait, időbeli egymásutánjukban, amelyben az okra okozat, az okká vált okozatra ujabb okozat következik: ezt a felfogást tulajdonképpen az empirikus tudományok, a természettudományok megismerési formájának tekintette.

Összefoglalásként tekintsük át mégegyszer a spinozai filozófia három alapfogalmát.

A három alapfogalom úgy viszonylik egymáshoz, mint az egyes, különös és általános

A legáltalánosabb, a legalapvetőbb fogalom a szubsztancia, amely önmagán nyugszik, oka önmagának és éppen ezért csak önmagában lehet megérteni; ez örök és változatlan.

Ennek alárendelt fogalom, amely kifejezi a szubsztancia lényegét, az attributum. Nem lehet eldönteni, hogy Spinoza végtelenül sok attributumot tulajdonitott-e a szubsztanciának, vagy azt gondolta-e, hogy az egyes attributumok végtelenek. Mindenesetre soha nem beszél konkrétan más attributumról, mint a kiterjedés és a gondolkodás attributumáról.

Ha a szubsztancia fogalma az általános, az egyetemes, a mindent átfogó, akkor az attributum a különös, a különös logikai kategóriájának felel meg. Az egyes dolgok a kiterjedés és a gondolkodás attributuma alatt ragadhatók meg.

A harmadik alapfogalom a modus, amelyen a szubsztancia meghatározott állapotait érti, és ezek a modus-ok mindig egyik vagy másik attributum, tehát vagy a gondolkodás, vagy a kiterjedés szférájában jelennek meg. Ezek a modus-ok tulajdonképpen az egyes dolgok.

A szubsztancia, az attributum és a modus (a módosulat) ugy viszonylanak egymáshoz, mint az egyes, a különös és az általános. Mindenesetre az egyest, a különöst és az általánost nem pusztán a formális logika értelmében véve. Az egyesnek, a különösnek és az általánosnak a filozófiatörténet jelentős gondolkodóinál nem pusztán az a formál-logikai fogalma van, hogy az egyes mennyiségi meghatározása, hanem a mennyiségi meghatározás mellett ezen fogalmaknak van egy minőségi oldala is, amelyről majd a későbbiek során beszélünk.

Ha felmerül most az a kérdés, hogy Spinoza ezen három fogalom közül melyiknek a kérdését dolgozza ki a legrészletesebben, akkor kétségtelenül azt kell mondani, hogy Spinozát legjobban a szubsztancia fogalma érdekli. A szubsztancia és a szubsztancia lényegét kifejező attributum kérdése érdekli őt. A modus-on, az egyes dolgokon bizonyos fokig átsiklik. Spinoza filozófiáját ezért nem egyszer akozmikus filozófiának mondották (az "a" = fosztóképző, a kozmosz pedig a mindenséget jelenti), vagyis olyan filozófiának, amely az egyes dolgokat, az egyes jelenségeket teljesen feloldja és elsüllyeszti - azt mondanám - a természetben, a világ ősokában, alapjában, archéjában.

Natura naturans és natura naturata; teremtő és teremtett természet

Hogy Spinoza a szubsztanciának és az attributumnak tulajdonitja az alapvető jelentőséget, ez megnyilatkozik abban is, hogy egy régi, még

Giordano Brunora visszamenő, de végeredményben a középkori misztikából származó felfogással arról beszél, hogy a szubsztancia és az attributum a "natura naturans", - azaz: a természet, amely teremt, a teremtő természet. Az egyes dolgok, a modus-ok pusztán függvényei ezen teremtésnek; ezek "natura naturata", - azaz teremtett természetek, ez a létrehozott természet.

A spinozai filozófiának egyik fontos és lényeges tanítása az emberi megismerésről szól.

A megismerés fokozatai

A spinozai alapfogalmak mindenekelőtt a valóság objektiv természetét, sajátosságait tárják fel ugy, ahogyan ez a valóság önmagában létezik. Ezek a fogalmak ontológiai jellegüek. Az ismeretelméleti kérdések, a megismerés kérdései meglehetősen elszórva merülnek fel filozófiai irásaiban. Spinoza is különböző fokozatokat különböztet meg a megismerésben, mint ahogyan a megismerés fokozatainak kérdése a 17. századi gondolkodóknál szakadatlanul felmerül.

Négy fokozatot különböztet meg, de lényegében, lényegét tekintve tulajdonképpen csak a második két fokozat tudományos jelentőségét ismeri el.

A megismerés történhet szerinte mindenekelőtt azon az uton, hogy hallunk, örökölünk, tradicióként kapunk valamit más emberektől. A megismerésnek ez a formája lényegében a tekintélyekhez kötött, hiszen azt, amit más emberek mondanak, elhisszük, igy pl. azt, amit az egyház mond.

A megismerésnek ez a legalsóbb foka Spinoza szerint, és ezzel kapcsolatban különösen az egyház autoritását, az egyház tekintélyét támadja.

A megismerés magasabb formája a véletlen tapasztalat, a hétköznapi tapasztalat. Ez a hétköznapi tapasztalat azonban még mindig csak tudomány előtti, és - azt mondanám - tudomány alatti ismereteket ad. Véletlenszerüségével és módszertelenségével nem képes a dolgok belső összefüggéséig hatolni, ezt a belső összefüggést megérteni.

Mindenesetre Spinozának van valami sejtelme arról, hogy a hétköznapi megismerés az ember gyakorlati mindennapi tapasztalataiból származó ismeretanyag nem lebecsülendő. De éppen csak sejtelme van erről, - nem érti a tudomány előtti tapasztalat és ismeretanyag összefüggését a tudományos megismeréssel.

A megismerés harmadik formája - és ez az a forma, amely most már a tudományos megismerést jelenti - az, ha egy dologból egy másik dologra következtetünk, vagyis elismerjük azt, hogy az egyik dolog oka a másik dolognak, az egyik jelenség oka a másik jelenségnek.

A megismerésnek ezt a formáját Spinoza nem adekvát, inadekvát megismerésnek nevezi; ez a szaktudományok megismerési módja.

Végül a megismerés negyedik fokát jelenti az a megismerés, amely a dolgot önmagában tekinti. A dolognak ez az önmagában való tekintete lé-

nyegében azt jelenti, hogy istenben avagy a természetben a természet egészében tekinti, hiszen igazában csak ez a természet van önmagában, csak ez önmaga oka, csak ez érthető önmagából. Ez már most az adekvát megismerés.

Mondanom sem kell, hogy ez a megismerés a filozófiai megismerés. A filozófusnak az a feladata, hogy szub specie aeternitatis - ahogyan ő fogalmazza - azaz az örökkévalóság szemszögéből ismerje meg a jelenségeket, ismerje meg a természetet.

Az örökkévalóság szemszögéből megismert jelenségek éppen azáltal tárják fel lényegüket, hogy megismerjük azt, hogy ezek a jelenségek hogyan függenek össze, hogyan gyökereznek bele a szubsztanciába.

Spinozának ez a racionalisztikus ismeretelmélete végeredményben egy bizonyos fellazulását jelenti az elmélet és a gyakorlat azon szoros egységének, amely az angol filozófiában különösen Baconnál és Hobbesnál látható volt.

Amor dei intellectualis

Ez a fellazulás, elszakadás mutatkozik meg abban, hogy Spinoza ellentétben az angolokkal, akik arra helyezik a hangsulyt, hogy a természet törvényeit felismerve, az ember javára és boldogulására kell felhasználni, - a kontemplativ, szemlélődő magatartást dicsőíti. Ezt fejezi ki az a fogalom, amely ismét ilyen misztikus szinezetü, de magvában, fő tartalmában racionális fogalom: "Amor Dei intellectualis", - vagyis: isten intellektuális szeretete.

Minthogy istenen - mint már tudjuk - a természetet érti, ezért itt a természetnek a filozófiai megismeréséről van szó, ami nála is összekapcsolódik a praxissal, jóllehet ő a lényeget a megismerésben látja, nem pedig a megismerés alapján az ember gyakorlati tevékenységében.

Éppugy, mint a spinozai lételméletben, ontológiában, ugy ismeretelméletében is találunk rendkivül lényeges, rendkivül fontos dialektikus elemeket.

Veritas index sui et falsi

Az egyik ilyen dialektikus elem az igazság felfogása. Nem kétséges - mindjárt előre jelzem, hogy ez a felfogás igen mély ellentétben van Spinoza felfogásának metafizikus egészével.

Spinoza egy izben azt mondja, hogy az igazság az indexe, mértéke, kifejezője önmagának, és nemcsak önmagának, hanem a hamisságnak, a téveszmének is. "Veritas est index sui et falsi", - tehát az igazság önmagának és a hamisságnak mutatója (indexe).

Nem kétséges, hogy ebben a pregnáns spinozai kifejezésben mély dialektikus belátás van. Az igazságot nemcsak önmagával hozza összefüggésbe, hanem az önmaga ellentétével is: a hamis, helytelen elképzeléssel. Azt mondja, hogy az igazság kimutatja önmagát, de ugyanakkor utal a hamisságra. A két ellentétes fogalomban valami közös összefüggést lát. Az egyik leleplezi, megmutatja, kimutatja a másikat, - nevezetesen az igazság, mint egy pozitiv valami, mutatja ki a hamisságot.

Anélkül, hogy Spinoza ezt ki tudná fejteni, vagy kifejtené valahol, az igazság megközelitő jellegének a kérdését veti fel.

A dialektikus gondolkodók az igazságot és a hamisságot szintén összekapcsolják egymással, és a kettőnek ez az összekapcsolása azt jelenti, hogy mindenféle igazsághoz egy bizonyos hamisság is hozzátapad, - vagyis, hogy az igazság nem teljesen kimerítő. Ez az igazság éppen ezért megköveteli a további konkretizálást, megköveteli azt, hogy más igazságokkal hozzuk összefüggésbe azért, hogy a hamisság, a helytelenség, amely hozzátapad: eltünjön, lelepleződjön.

Noha Spinoza nem fejti ki igy, kétségtelen, hogy mégis erről van szó. Mi bizonyitja ezt? Bizonyitja az a mód, ahogyan a gondolkodás attributumának a kérdését veti fel. Amikor a jelenséget a gondolkodás alapján, a gondolkodás attributumának szférájában tekintjük, akkor tulajdonképpen minden egyes gondolat összefügg más gondolattal. A különböző gondolatok az alap és következmény viszonyában állanak egymással. Az egyik gondolat feltételezi a másik gondolatot, - tehát a különböző gondolat feltételezi a másik gondolatot, - tehát a különböző gondolatok, a különböző igazságok között egységes, univerzális összefüggés áll fenn. Ha ennek az univerzális, egyetemes összefüggésnek egyik vagy másik pontján valami hamisság van, akkor ezt a hamisságot ki kell küszöbölni, mert ez a hamisság kihat az összes többi igazságra is és azt is meghamisitja, azt is elködösiti.

Omnis determinatio est negatio

A másik mélyen dialektikus belátása Spinozának, amelyet a marxizmus- klasszikusai számtalanszor kiemelnek az, hogy minden meghatározás, a dolgoknak minden fogalmi megragadása egyben tagadást is jelent. Ő ezt ugy fejezi ki, hogy "omnis determinatio est negatio", - vagyis minden meghatározás tagadás.

Mielőtt ennek értelméről beszélnénk, nézzük meg, hogyan fejti ki ezt Spinoza. Ezt az elképzelését a legvilágosabban egyik levelében fejti ki, amelyet 1674. junius 2-án irt Jarigh Jelleshez. "Arra vonatkozóan, hogy az alak tagadás, nem pedig valami pozitiv, - nyilvánvaló, hogy az egész anyag ha végtelenségében tekintjük (vagyis a világegyetem, a természet, az anyagi világ) nem rendelkezhet alakkal és az alaknak csak véges és meghatározott dolgok esetében van helye. Aki ugyanis azt állitja, hogy alakot vesz észre, ezzel nem állit mást, mint azt, hogy egy meghatározott dolgot kép-

zel el, és hogy az milyen módon van meghatározva. Ezek szerint a meghatározás nem a dolog létéhez tartozik, hanem ellenkezőleg, nem-létéhez. Mivel tehát az alak nem más, mint meghatározás és a meghatározás tagadás, - ezért az alak nem lehet semmi más, mint tagadás."

Látjuk tehát, a levél tartalma röviden az, hogy a világegyetem végtelensége nem meghatározott, hanem meghatározatlan. Világon az egyetemes anyagi, a valóságos világot érti. Ellenben minden egyes dolog, minden egyes jelenség, az, amit filozófiájában modus-nak nevez, egy meghatározott valami s ez ugy jön létre, hogy a világegyetem végtelenségét tagadva, elkülöniti önmagát a világegyetem többi részétől.

Amikor meg akarunk határozni valamit, pl. azt mondjuk, hogy az ember szerszámkészitő állat - hogy ezt az egyszerü példát mondjam - akkor eme meghatározásban, amely valaminek pozitiv tételezését, kifejtését jelenti, egész sereg más dolog tagadása rejlik benne: az embert kizárja a nem szerszámkészitő állat fogalmából. Az állitás és a tagadás tehát összefüggenek egymással, az egyik nem lehet meg a másik nélkül, - kölcsönösen feltételezik egymást.

Ez ismét mély dialektikus belátás, amely egyrészt az objektiv valóság lényegét, az objektiv valóság lényegében rejlő ellentmondásokat érinti, másrészt pedig az emberi megismerés dialektikus jellegére mutat rá, anélkül persze, hogy teljesen sikerülne tisztázni a kérdést.

Azt gondolom, hogy Spinoza filozófiájának éppen az az egyik sajátossága, hogy a 17. század metafizikus mechanikus jellegü materializmusában megpróbálja feloldani, vagy hogy talán rossz, de kifejező szóval éljek: eme mechanikus materializmusba megpróbálja beledolgozni a 16. századi természetfilozófia bizonyos dialektikus eredményeit.

Filozófiája egészében uj, mechanikus materialisztikus jellegü filozófia, de ugyanakkor magába veszi a régi, 16. századi olasz filozófiát, az olasz természetfilozófia eredményeit és ezáltal, egymással teljesen össze nem férő elemek erőszakos egyesitésével nyer filozófiája egy bizonyos kétértelmüséget.

Történetileg, filológiailag is kimutatható, hogy Spinoza behatóan tanulmányozta ezeket a 16. századi olaszokat és a reneszánsz-kori többé-kevésbé dialektikus jellegü természetfilozófiai munkáit.

Ezekután - miután Spinoza filozófiájának alapvető kérdéseit jellemeztük - áttérhetünk etikai nézeteinek és társadalomfilozófiájának tárgyalására.

Spinoza filozófiai fő müvének azt a cimet adta, hogy "Etika". Ez a cim is megmutatja, hogy Spinoza érdeklődésének a középpontjában a társadalmi és az etikai kérdések állottak. De mint mély és alapos gondolkodó, ezeknek az etikai és társadalmi kérdéseknek egy minden addiginál rendszeresebb, szisztematikusabb, kifejtettebb és megokoltabb megalapozását akarta adni, ami Etikájának első könyvében történik meg.

A második könyvben, a lélek természetéről és eredetéről, már egy egész sereg olyan kérdést vet fel, amelyek közvetlenül készitik elő etikai

nézetei kifejtését. A fennmaradó három könyv azután lényegében az etikai kérdéseket tárgyalja.

Etikai nézeteivel kapcsolatban mindenekelőtt fel kell vetni azt a kérdést, hogy egészében mechanisztikus materialista jellegü filozófiájában milyen jelentőséget tulajdonitott a szabadság kérdésének?

A szabadság kérdése két formában merül fel: 1. az akarat szabadságának és 2. az ember cselekvési szabadságának kérdéseként.

Az akarat szabadságának kérdése

Spinoza tanitásának egyik legfontosabb része az, amely az akarat szabadságáról, illetve: determináltságáról, meghatározottságáról szól. Ezzel szorosan összefügg az emberi szabadságról szóló tanitás. A kettő kölcsönösen kiegészíti egymást, kölcsönösen egymásra utal, a két kérdés azonban mégsem teljesen azonos. Hogy előlegezzem a végeredményt: Spinoza helyesen oldja meg a második kérdést, de nem tudja teljesen helyesen megoldani az elsőt. A második kérdés megoldásánál áttörve mechanisztikus szemléletének korlátait, már egy dialektikus felfogás irányában halad, az első kérdés megoldásánál viszont teljesen mechanisztikusan felfogott determinizmus alapján áll.

Az akarat meghatározottságának dialektikus és mechanisztikus felfogása

Az akarat szabadságának, illetőleg meghatározottságának kérdése a modern filozófiai fejlődés egyik legnagyobb, legalapvetőtt kérdése. Általánosságban szólva, az idealisták az akarat szabadságának az álláspontján állottak. Ezzel szemben a materialista gondolkodók egyre mélyebben és egyre teljesebben dolgozták ki azt az elméletet, amely szerint az akarat meghatározott és nem szabad. A kérdés bonyolultságát azonban az okozza, hogy az akarat determinista felfogásának helyes elméletén belül meg kell különböztetnünk az akarat determinisztikus felfogásának dialektikus és nem dialektikus, metafizikus válfaját. Ez utóbbi az akarat kérdését nem tudja megoldani, megoldást ebben a kérdésben éppen ezért csak a dialektikus materializmus hozhat és hozott.

Az akarat szabadságának középkori feudális egyházi jellegü tanitása azt hirdette, hogy az akaratot semmiféle külső körülmény nem befolyásolja, teljesen szabadon választ a különböző lehetőségek között.

Az akarat szabadságának tana közvetlenül következik az idealizmusból

Ez a nézet közvetlenül folyt a feudális gondolkodók egyházi jellegü filozófiai idealizmusából és általában minden filozófiai idealizmus egyik rossz, hamis következménye. Az idealizmus ugyanis azt hirdetvén, hogy az eszme határozza meg a létet, az akarat önelhatározásában, abban, hogy az akarat valamiféle cél megvalósitására törekszik, egy eszmét akar megvalósitani a külső világban, az idealizmus teljes igazolását látja egy fontos kérdésben.

A modern filozófiai fejlődésben a feudális ideológia elleni harc során az egyre világosabbá és öntudatosabbá váló materialista áramlatok döntő csapásokat mérnek az akarat szabadságának erre az orthodox idealista elképzelésére.

Az idealisták az akarat szabadságát hirdetve elsikkasztják az akaratot meghatározó külső körülményeket

Kimutatják azt, hogy az akarat szabadságának eme felfogása teljességgel idealisztikus, amennyiben nem elemzi azokat a külső körülményeket, amelyek a valóságban az akarat döntéseit ilyen vagy olyan irányba terelik. Megmutatják azt, hogy ezek a külső körülmények képezik az akarat döntéseinek a tartalmát. Az akarat nem valami légüres térben mozog, hanem meghatározott lehetőségek között kell választania, amely lehetőségek a külső társadalmi, anyagi feltételek következményei.

Spinoza ennél a pontnál kapcsolódik az akarat szabadságának kérdéséhez. Azt mutatja meg, hogy az akarat szabadságának tanitása abból a tényből származik, hogy az emberek pontosabban az idealista gondolkodók nem elemzik és ennek következtében nem is ismerik fel, hogy mik azok a körülmények, amelyek akaratukat meghatározzák. Látszólag ugy tünik ezért számukra, hogy szabadon cselekszenek, - de ez csak látszat, amely az öntudatlanságból származik.

Spinoza kiélezett formában veti fel ezt a kérdést. Azt kérdezi: vajon ezzel a ténnyel, amelyet ő állit és amelyet elemzéseiben igazolni próbál, hogy ti. az akarat teljességgel meg van határozva, - hogyan függ össze az a másik, nem kevésbé kétségbevonhatatlan tény, hogy számos filozófus mégis az akarat szabadságáról szóló tanitással áll elő? Honnan ered, hogy jóllehet, az akaratunk meghatározott, az emberek többségében mégsem az akarat eme meghatározottsága válik tudatossá, hanem a tényekkel homlokegyenest ellenkező elméletre, az akarat szabadságának az elméletére lyukadnak ki?

A kérdés feltevésének ez a kiélezett módja teszi számára lehetővé a

kérdés elmélyült, az eddigi materialista tanitásoknál haladottabb, magas szinvonalu tárgyalását.

Az akarat szabadságának igenlői, állitói arra hivatkoznak, hogy az ember maga tüz ki bizonyos célokat, amelyeknek alapján azután cselekszik.

Spinoza mechanisztikus determinizmusa

Spinoza felveti azt a kérdést, honnan származnak ezek a mi eszmei célkitüzéseink? S ámbár erre a kérdésre teljesen helyes, végleges választ adni nem tud és nem is tudhat, mivel nem látja azokat a társadalmi mozgató erőket, amelyek az emberi célkitüzések mögött állanak, végeredményben helyes irányba tereli a dolgot, amikor azt mondja, hogy ezek a célok, emberi célkitüzések pusztán okozatok, amelyeknek okait az ember különböző szükségleteiben lelhetjük fel.

Az a cél tehát, amelyet az akarat intencionál, amelyre az akarat irányul, nem az akarat szabad tételezésének terméke, hanem meghatározott anyagi szükségleteknek szellemi vetülete, - okozat, amelyet okok határoznak meg s amely okozat a maga részéről ismét okká válik: a cselekvés közvetlen eszmei motorjává. (Nála ezt a kifejtést természetesen az eszmék és dolgok már elemzett párhuzamossága elhomályositja.)

A kérdésnek ez a spinózai tárgyalása mégis bizonyos mechanisztikus egyoldalusságban szenved, amit feltétlenül szükséges megvilágitani.

Spinozának teljesen igaza van, amikor rámutat az akarat tartalmi meghatározottságra, amikor kimutatja, hogy azok a tartalmak, amelyeket az akarat magáévá tesz, amelyeknek megvalósitására törekszik: a külső világból származnak. Ezzel azonban, bár döntő csapást mért az akarat idealista elméletének, az akarat szabadsága elméletének érveire, nem oldotta meg az akarat kérdését teljesen.

Spinoza szerint az akarat pusztán passziv tükör

Spinoza előadása alapján ugy látszik, mintha az akaratának semmiféle önállósága, ha mégoly relativ önállósága is, nem volna, mintha az akarat puszta passziv tükrözője lenne az objektiv folyamatoknak.

Nyilvánvaló, hogy az akarat meghatározottságának ez a felfogása mechanisztikus jellegü, amely abból indul ki, hogy a valóságban minden tökéletesen meghatározott, szükségszerü és semmiféle objektiv véletlen nem létezik.

Spinoza determinizmusát a 17. század jelentős materialistáinak determinizmusához hasonlóan az jellemzi, hogy a véletlent puszta szubjektiv valaminek fogja fel, véletlennek végeredményben olyan szükségszerü folyamatokat tekint, amelyeknek az okát még nem ismerjük, amelyeknek a szükségszerüségét még nem ismertük fel.

A véletlen és a szükségszerüség eme felfogásából következik, hogy nála az akarat tartalmi meghatározottsága elnyeli az akarat formai önállóságát. Vagyis abból a tényből, hogy az akaratnak nem végtelen számu, meghatározatlan lehetőség között, hanem bizonyos számu, nagyon is korlátolt számu, nagyon is meghatározott lehetőség között kell választania, azt a következtetést vonja le, hogy az akarat számára semmiféle mozgási tér, amelyet véleményem szerint az objektiv véletlenek irnak körül, nem létezik. A valóságban azonban bármilyen meghatározottak is azok a körülmények, amelyek között az akarat választ, e választásnak módjánál és irányánál mindig marad valami, amit teljesen nem vezethetünk le az akaratot meghatározó körülményekből, amely tehát ezeknek az objektiv körülményeknek szempontjából érthetetlen és az akarat viszonylagos önállóságából kell, hogy származzék.

A dialektikus materializmus elméletének értelmében az akarat tartalmi meghatározottsága együtt jár az akarat formális önállóságával, vagy viszonylagos önállóságával. Ez a viszonylagos önállóság nem mond mást, csak pusztán azt a tényt emeli ki filozófiailag, hogy azok közül a tényezők közül, amelyek az embert ilyen vagy olyan irányban meghatározzák, magának az embernek - mint cselekvő alanynak is - van egy bizonyos szerepe, jóllehet nem alapvető, nem döntő szerepe.

Hogy nem alapvető és nem döntő szerepe van, hogy az akaratnak ez a szabadsága formális, önállósága viszonylagos: ez abból világlik ki a leghatározottabban, hogy előbb vagy utóbb, akár akarja és tudja, akár nem tudja és nem akarja, engednie kell az objektiv szükségszerüség nyomásának. Emlékezzünk a sztoikusok mondására, amely már kifejezte ezt a tényállást: "Ducunt fata volentem, nolentem trahunt".

Spinoza a formai vagy viszonylagos önállóságnak ezt a mozzanatát hanyagolja el és ezáltal lesz elmélete teljesen mechanisztikus elméletté.

Ezzel függ össze az ember cselekvési szabadságának kérdése, jóllehet az akaratszabadság és a cselekvésszabadság kérdése nem azonos egymással. Miben mutatkozik meg a legvilágosabban, hogy ez a kettő, ámbár összefügg, mégsem azonos egymással? Abban, hogy az akarat viszonylagos önállósága, formális önállósága abban az esetben is megvan, ha az ember olyan álláspontot foglal el, amely valódi szabadságát, cselekvési szabadságát a természettel és a társadalommal szemben korlátozza, sőt egyenesen lerombolja; ekkor is kell választania.

Az ember valóságos szabadsága, cselekvési szabadsága - mint tudjuk - abban áll, hogy az objektiv törvények - legyenek ezek társadalmi vagy természeti törvények - megismerése alapján képes e törvényeket felhasználni a saját célkitüzések megvalósitására, a saját testi vagy társadalmi szükségletei kielégitésére. A szabadság tehát itt a felismert szükségszerüséget jelenti és a felismert szükségszerüség alapján való gyakorlati cselekvést.

A „libera necessitas" (szabad szükségszerűség) fogalma Spinozánál

Spinoza ebben a kérdésben olyan álláspontot foglal el, amely a Marx előtti filozófiában elért legmagasabb fejlődési fok, a hegeli formulázás (a szabadság a felismert szükségszerüség, "Freiheit ist die bewusste Notwendigkeit") felé mutat. Spinoza mindenekelőtt felismeri azt, hogy a szabadság és a szükségszerüség nem egymást kizáró fogalmak. Éppen ezért a szabadsággal szemben nem a szükségszerüséget, hanem a kényszerüséget állitja. A szabadság és a szükségszerüség számára összefüggenek, dialektikus egységet alkotnak a szubsztanciában - ahogyan az első könyv hetedik definiciójában kifejti -: "szabadnak mondjuk azt a dolgot, amely egyedül természetének szükségszerüségénél fogva létezik és amelyet egyedül önmaga determinált cselekvésre." A libera necessitas-szal szembenálló kényszerüségről (szük értelemben vett szükségszerüségről) viszont ezt mondja az előző mondat folytatásaként: "szükségszerünek (helyesebben kényszerünek) mondjuk azt a dolgot, amelyet más valami determinál bizonyos és meghatározott módon való létezésre és müködésre."

A szabad szükségszerüségnek ezt a fogalmát persze Spinoza mindenekelőtt a természetre, a deus sive naturára vonatkoztatja. De valami azért jut ebből néha az ember természetére is.

Miben mutatkozik ez meg? Az "amor dei intellectualis"; - "isten szellemi szeretetének" elméletében. Mivel az - mint láttuk - nem jelent mást, mint a valóság egészének, a természetnek megismerésére irányuló törekvést, azért az az elmélet az előzővel, a "libera necesitas" elméletével együtt jelenti Spinoza előretörését: a szabadság mint felismert szükségszerüség elmélete felé. Mindenesetre itt is ugyanazzal a kontemplativ korláttal, a szemlélődő magatartás korlátjával megbéklyózva, mint Hegelnél.

A szabad szükségszerüség mindkettőjüknél az elméleti megismerésben és nem az elméleti megismerésre támaszkodó gyakorlati cselekvésben van. Inkább a szemlélődés, mint a cselekvés szabadsága, - jóllehet a kiterjedés és a gondolkodás attributumának párhuzamossága következtében Spinozánál a gondolati felismeréseknek cselekedetek felelnek meg. Ezt az utóbbi mozzanatot azonban teljesen elhomályositja az a tény, hogy Spinoza a cselekvésben, az emberi cselekedetekkel kapcsolatban is tagadott mindenféle teleologikus strukturát, tagadja azt a különbséget, amelyet Marx a legrosszabb épitő mester és a legjobb méh között megállapitott.

A teleológia tagadása az emberi cselekedetekkel kapcsolatban

Az a helyes harc, amelyet Spinoza is folytat a teleológia ellen, egy bizonyos egyoldalúságban merevedik már meg nála. Míg Bacon a cél-okok leghatározottabb támadása és elítélése mellett nem akarta a kád vízzel a gyereket is kiönteni, hanem a cél-okokat a maguk helyén alkalmazni akarta, elismerve létjogosultságukat az emberi cselekvéssel kapcsolatban, addig Spinozánál ez a harc meglehetősen egyoldalúvá válik.

Spinozánál az előbb tárgyalt hiányosságok tehát, hogy az akarat önelhatározását is kizárja, összefügg azzal, hogy az ember cselekedeteit csupán a ható okok, a causae efficientes alapján akarja magyarázni. Azt mondhatnám, hogy az ember igy átváltozik nála - ezen a ponton - automatává.

Emlékezünk Marx azon mondására, hogy a legrosszabb épitőmestert is az különbözteti meg a legjobb méhtől, hogy az épitőmester fejében előre megvolt a ház képzete, amelyet meg akart valósitani, ezzel szemben a legjobb méh fejében sincs meg a sejt képzete. Az épitész a ház képzete alapján alkotja meg a házat, ezzel szemben a méh ösztönei alapján alkotja meg a sejtet, nempedig a sejt képzete alapján, amely az ő fejében egyáltalán nem él.

Ha Spinoza konzekvensen vinné keresztül a maga elképzelését, akkor tulajdonképpen egy automata felfogáshoz kellene jutnia, mert nála az ok mindig - azt mondhatnám - "vis a tergo"-ként hat (ez egy eléggé pregnáns skolasztikus kifejezés és azt jelenti, hogy "hátulról ható erő" és a célképzett sohasem lehet nála "vis a fronte", vagyis előlről ható erő. Itt a fátumok "non ducunt", sohasem vezetnek előlről, mindig csak hátulról tólnak, taszigálnak.

A spinozai etika gyengesége ez, de - azt mondhatnám - hogy egyben ez a spinozai etika ereje is. A gyengeség és az erő itt még alig választhatók el egymástól.

Miért mondom azt, hogy ebben van az ereje is? Már láttuk az akarat meghatározottságának felfogásánál, hogy spinoza elmélete a feudális objektiv idealizmus ellen irányuló nagy materialista támadás. Ugyanigy etikájának egészét illetően is erről lehet beszélni. Amikor Spinoza azt hiszi, hogy az ember minden képzete kauzálisan, okozatilag van meghatározva és ezért nem ismer el semmiféle, a célképzettel kapcsolatos teleológiai strukturát, nem ismeri el a célképzet semmiféle jelentőségét, akkor itt is egy igaz, helyes mozzanatból indul ki.

Hogy ismét az épitőmesterre nyuljak vissza, világos, hogy az épitőmester fejében különböző oksági folyamatok, különböző szükségletek hozzák létre a ház képzetét. Tehát valóban igaz, hogy a célképzet mögött ott állanak bizonyos objektiv indokok. Amikor Spinoza a fentvázolt alapra helyezkedik a célképzettel kapcsolatban, akkor az igazságnak ezt a mozzanatát ragadja ki, de ezáltal, hogy egyedül azt ismeri el, abszolutizálja és el-

durvitja. A többi mozzanatot, amely ezen az alapon jön létre, de nem merül ki ebben az alapban, nem tudja már megérteni.

A szenvedélyek rehabilitációja

Spinoza egész etikája - most már szorosabban az etikai tartalmakat értve - rendkivül haladó az első nagyarányu, eltökélt támadás, a feudális etika aszkétikus jellege ellen. Mivel lehet jellemezni összefoglalóan ezt a középkori etikát? Azzal, hogy képmutató aszkézist hirdetett. E képmutató aszkézis lényegét az fejezi ki, hogy aki téged megdob kővel, dobd vissza kenyérrel". Ha ezt konkretizálni akarjuk társadalmilag, történelmileg, akkor természetesen azt kell mondani, hogy az urak dobálóztak kővel és a kizsákmányolt osztályoknak kellett a kődobásokat, melyek elég gyakran voltak halálos végüek, kenyérrel visszadobni. Tehát itt egy furcsa munkamegosztást leplez le ez a keresztényi etika. Általában ez a keresztényi etika aszkétikus jellege, hogy megtagadja a szükségleteket és megtagadja a szenvedélyeket. Spinoza egész etikája az indulatoknak és szenvedélyeknek a középkori aszkétikus etikával szemben létrejövő mély megértésén nyugszik és végeredményben ezeknek a rehabilitációja.

A régi aszkétikus etika a szenvedélyeket ugy állitja be, mint amelyek zavarják és megbontják az ember helyes cselekedeteit, helyes erkölcsi magatartását. Ez a vonal megy tovább még olyan etikusoknál is, mint Kant, akinél az ember erkölcsi cselekedete az ember ösztöneinek és szenvedélyeinek szakadatlan - esetről esetre ismétlődő - legyőzésén, leküzdésén alapszik.

Spinoza is látja, hogy bizonyos konfliktus lehetséges az ember természeti ösztönei és mondjuk, társadalmilag helyes cselekedetei között, tehát hogy az ösztönök bizonyos leküzdésén alapszanak ezek a cselekedetek. De felismeri, hogy az egyik szenvedélyt csak egy másik szenvedély segitségével lehet leküzdeni, csak olyan dolgokkal, amelyek legalábbis egyenlő erősek: ezek azok, amelyek lehetővé teszik azt, hogy bizonyos szenvedélyeket leküzdjünk. Ha a szenvedélyekkel pusztán az ész állana szemben, akkor az ész mint fragilisabb, törékenyebb, magasabbrendü és ezért erőtlenebb képződmény, alul maradna ebben a küzdelemben. Éppen ezért szenvedéllyel szenvedélyt kell szembeszegni, - csakhogy milyen szenvedélyt? Olyat, amelyet az ész kormányoz, amely nem áll ellentében, hanem összefonódik az ésszel.

A szenvedélyek igazolása tehát éppen abban mutatkozik meg Spinozánál, hogy szemben a középkori aszketizmussal, nem kiirtani akarja a szenvedélyeket, hanem az ésszel összefonva, az ember kifejlődése érdekében akarja hasznositani.

A természet fogalmának kettős értelme

Spinoza számára általában a természet fogalma, mint minden, vagy majdnem minden polgári gondolkodó számára, két dolgot jelent: egyrészt az objektiv valóságot, ennek összességét, egészét, másrészt azonban jelenti az ember társadalmi világát, amelyet ő egyszerüen az emberi természet konzekvenciájának, megnyilatkozási formájának tart. Tehát a természet Spinozánál egyenlő az anyatermészettel, azaz, amit mi is természetnek mondunk és egyenlő a saját természetünkkel, az emberi természettel, tehát a társadalommal.

Éppen ezért, amikor Spinoza az "amor Dei intellectualis"-ról beszél, vagyis isten szellemi szeretetéről és tudjuk, hogy isten számára egyenlő a "natura"-val, egyenlő a természettel, akkor egyszersmind a saját természetünkre, az emberi természetre is gondol és arra törekszik, hogy megismerjük a saját természetünket is, megismerjük a saját szenvedélyeinket, ugyanakkor - hogy igy mondjam - a megismerést egyikévé tegyük az alapvető szenvedélyeinknek. Miközben megismerjük az anyatermészetet és saját természetünket, szenvedélyeinket, azonközben a megismerés is szenvedéllyé válik számunkra és ebben az esetben válnak igazán hasznossá társadalmilag az összes emberi szenvedélyek, ebben az esetben válik lehetségessé az ember sokoldalu fejlődése.

A harmonikus ember eszménye

A középkori etika általában az ember széttépettségét fogalmazza meg elméletileg, ami kifejeződött a testnek és a léleknek, az isteni kegyelemnek és az ember bünösségének (és az ördög tudja még, hány fogalompárban nyilatkozik meg ugyanez az ellentét) szembeállításában.

Itt viszont - amint látjuk - arról van szó, hogy az ember különböző képességeit, oldalait megpróbálja összedolgozni spinozai egy harmonikus egészébe ugy, hogyha az ész és a szenvedély egyesülnek egymással, akkor egyik sem nyomja el, egyik sem sérti meg a másikat, hanem a kettő bizonyos harmóniában van egymással.

Ilyen elvont formában merül még fel Spinozánál az a gondolat, amelyet a későbbi polgári humanizmus és filozófia sokkal világosabban fejt ki: nevezetesen az ember harmónikus fejlődésének gondolata.

Az emberi harmóniának, a harmónikus és sokoldaluan fejlett ember eszméjének ez a meghirdetése, amely persze még sok tekintetben korlátolt, rendkivüli mértékben vonzóvá tette a spinozai etikát számos iró és müvész számára, különösen a 18. századi nézetek között. Ismeretes, hogy Goethe spinozistának vallotta magát, irt egy kis cikket is Spinozáról. De nem is ez a döntő oldala a dolognak, hanem az, hogy a spinozai- szenvedély-elméletet felhasználta különböző irásaiban és Spinoza etikájának termékenysége ezen a vonalon is igazolódott.

Spinoza munkásságának egyik igen fontos oldala a biblia-kritika. A biblia-kritikának különböző formái alakultak ki már a 17. században, és ezekről a formákról majd más összefüggésekben beszélünk. Itt csak a spinozai biblia-kritika néhány fontos vonását szeretném röviden összegezni.

Az eddigiek folyamán láttuk, hogy a teológiai köntös, az, hogy a természetet azonositja istennel, zavarólag játszik közre filozófiájában, ez azonban nem gátolja azt, hogy valláshoz való viszonyában megmutatkozzék ennek a "Deus sive natura"-nak a materialisztikus oldala.

Azt mondanám, hogy Spinoza ezen valláskritikájában több fontos mozzanat domborodik ki, olyan mozzanatok, amelyek a 18. századi francia materialistáknál nyernek további kidolgozást.

Mindenekelőtt felmerül az, hogy mi a vallás oka, a vallás létrejöttének, a vallásos érzületnek az oka? És Spinoza felujitva a nagy antik gondolkodók örökségét, a vallást a félelemre vezeti vissza. Milyen félelemre? Arra a félelemre, amelyet az ismeretlen hatalmakkal szemben érzünk. Ezek az ismeretlen hatalmak azonban tulajdonképpen nem mások, mint a természet hatalmai, - vagyis minthogy nem ismerjük a természetet, a természet valóságos összefüggéseit: ezért jön létre az ember vallási tudata.

Ez magasrendü valláskritikai álláspont. Miért? Azért, mert a 18. században különösen a francia fejlődésben számos felvilágosodott és materialista gondolkodó nyult hozzá fölöttébb vulgárisan ehhez a kérdéshez. Ennek a valláshoz való vulgáris hozzányulásnak a lényege abban állott, hogy ezek egyszerüen ugy állitották be a vallást, mint papi csalás termékét; a papok tudatosan és szándékosan vallásos képzeteket hintenek szét, szórnak szét a tömegekben és ezért azután a tömegek a papi uralomnak vannak alávetve; a vallás a papok eszköze arra, hogy az embereket leigázzák.

Ez is egyik mozzanata az igazságnak. Természetesen kétségtelen hogy a papok minden eszközzel széthintik a tömegekben a vallásos képzeteket és ennek segitségével azután a maguk osztályának az érdekeit, nem egy esetben szükebb értelemben való egyházi érdekeiket védik. Ha azonban ezt eltulozzák, mint ahogyan számos felvilágositó abszolutizálta ezt, akkor lapos és üres álláspont. Egyrészt azért, mert nem magyarázza meg azt, hogy maguk a papok honnan veszik vallási képzeteiket, másrészt, hogy miért uralkodhatnak, egyszerüen miért lehet igy becsapniok a tömegeket a vallási képzetekkel; miért nem jön rá oly sok ember oly hosszu időn keresztül, hogy rutul becsapják és anyagilag kifosztják őket?

A kérdés egyszeriben világossá válik akkor, ha megértjük a vallásnak ezt a mélyebb gyökerét, nevezetesen megértjük azt, most szándékosan a 18. vagy a 17. század szinvonalán maradva, ha a félelem szüli a vallást, vagy az igy megszülető vallásos képzetvilágot azután a papok felhasználják azokra a célokra, amelyeket a 18. századi francia felvilágositók helyesen lepleztek le.

Azt lehet mondani, hogy Feuerbach előtt, a 19. század nagy német

materialista gondolkodója előtt az a legmagasabb foka a valláskritikának, mely a félelemre vezeti vissza a vallás eredetét.

A félelem mögött Spinozánál második mozzanatként - szorosan összekapcsolva persze ezzel a félelemmel - ott állt a tudatlanság: azért félünk tulajdonképpen, mert tudatlanok vagyunk, mert nem ismerjük a természet erőit.

Ennek a két mozzanatnak: a félelemnek és a tudatlanságnak az alapján kapcsolja be azután a csalás kérdését. Ő is hivatkozik az antiquitásra, a görög irodalomra: a görög történetirásból látni, hogy egy-egy csata, ütközet előtt pl. a jóslások fogását tudatosan használták fel a hadvezérek, akik megjósoltatták a győzelmet azért, hogy a katonáknak kedvet csináljanak az ütközethez.

Nagyon figyelemreméltó Spinozánál az, hogy még egy okát ismeri a vallás létrejöttének és elterjedésének, felveti ugyanis a szociális nyomor, a társadalmi nyomor kérdését. Mint fejlett kapitalista államban élő ember beleütközik ebbe a kérdésbe és érzi azt, hogy ennek szerepe van a vallási képzetek terjedésénél. Persze, itt is végeredményben a közvetitő kapocs nála az, hogy a szociális nyomor hozza magával a tudatlanságot és a tudatlanság miatt a félelem a természeti erőktől megsokszorozódik és meghatványozza ezt a papok csalása.

Mindenesetre kétségtelen, hogy itt Spinoza valláskritikájában egy rendkivül magasrendü álláspontot alakit ki, melynek éle egyrészt a vallás ellen, másrészt a klérus ellen irányul. Azt mondhatnám, hogy tudatosan antiklerikális gondolkodó.

A későbbi fejlődésben a 19. és 20. században az irracionalista filozófiák egy részében felmerül a vallásosság egy olyan furcsa formája, amely általában tagadja istent és ezért vallásos ateizmusnak nevezhető.

Spinozánál forditott dologról van szó. Spinoza nem tagadja istent teljesen, minthogy a természettel azonositja és igy még mint teológiai leplet megőrzi, de ezen teizmusának, tehát isten bizonyos foku elismerése viszont éles vallásellenni támadással párosul.

Ha 19. századi vallásos ateizmusról lehet és kell is beszélni, - itt Spinozánál azt mondanám, hogy vallásellenes teizmusról van szó.

Spinoza még azt is felismeri a vallással kapcsolatban, hogy a vallás nemcsak a papok hatalmát teszi lehetővé a lelkeken és a zsebeken, de elősegiti a politikai hatalom elnyomó tevékenységét is. Spinoza republikánus lévén, elsősorban a monarchiával köti össze a vallást és azt mondja, hogy a vallás leginkább a monarchisztikus kormányzat alatt virul és legjobban a monarchisztikus kormányzatnak használ. Ennek a kormányzatnak a lényege az elnyomás, amely azon alapszik, hogy a vallás leginkább a monarchisztikus kormányzat alatt virul és legjobban a monarchisztikus kormányzatnak használ. Ennek a kormányzatnak a lényege az elnyomás, amely azon alapszik, hogy a vallás segitségével sikerül - mondja Spinoza - az embereket megtévesztenie.

Ha itt nagyon is távol állunk még attól, amit történelmi materializ-

musnak nevezünk, kétségtelen, hogy realisztikus belátásokkal találkozunk a vallás, a politikai hatalom és az elnyomás összefüggéseit illetően.

A marxizmus előtti különböző formáju idealista történetfelfogásokban számos haladó gondolkodóval találkozunk. Ezek a történelmi harcoknak és a társadalom szerkezetének egyik vagy másik mozzanatát, egyik vagy másik oldalát egyrészt mélyen megértik, másrészt azután fel tudják használni bizonyos jelenségek magyarázatára.

Kétségtelen, hogy Spinozának igaza volt, amikor szorosabb összefüggést látott a monarchia és a vallás, a vallási világnézet propagálása között, mint a köztársaság és a vallás között. A polgári köztársaság általában minél inkább kifejlődik, annál jobban a felé tendál, hogy a vallást és az államot, az egyházat és az államot szétválasztja egymástól és igy azt mondhatnám, hogy az államról lefejtse azt a vallási köpenyeget, amelyben az állam - a polgári köztársaságot kivéve - minden egyes esetben fellép a szocializmust megelőző fejlődésben.

Biblia-kritika

Ezek azok az általános valláskritikai szempontok, amelyek meghatározzák Spinoza biblia-kritikáját. A biblia-kritikának sok primitiv formája után Hobbes örökségét folytatva Spinoza az, aki tudományos alapra helyezi a biblia kritikáját. Mi ez a tudományos alap; Egy bizonyosfoku történelmiség! Ez abban nyilatkozik meg, hogy azt mondja: nem lehet másként megérteni a bibliát, csak ugy, ha bizonyos történelmi körülményeket, nevezetesen az egyes könyvek születésének történelmi körülményeit számbavesszük.

A biblia - mint tudják - a középkori filozófia szerint is és az egyházi tanitások szerint is az isteni kinyilatkoztatás szent könyve: ahhoz, hogy megértsük az isteni kinyilatkoztatást, éppenséggel nem a konkrét történelmi körülményekre, egyedül az uristen szavára kell figyelnünk. A történelmiség elve szétzuzza a kinyilatkoztatás mitoszát.

Amikor Spinoza a biblia egyes könyveit, mindenekelőtt a Mózes öt könyvét, az ugynevezett Pentateuchot vizsgálja (az Ótestamentumban), arra a megállapitásra jut, hogy ezeket a könyveket nem egy korszak szülte, nem egy ember irta, hanem sok korszakon keresztül sok ember irta. A Pentateuch tehát nem származhat Mózestől. És éppen igy a biblia többi más könyve sem származhat azoktól, akiknek tulajdonitják. Nem az a helyzet, hogy isten megjelent és inspirálta Mózest vagy másokat, hanem az, hogy különböző történelmi körülmények között különböző emberek ilyen és ilyen könyveket irtak, ilyen és ilyen tényeket jegyeztek le, amelyeket azonban vallásossá misztifikáltak, nem ismerve a jelenségek okait.

A biblia-kritika - azt mondanám - a vallás elleni harcnak és az egyház elleni harcnak egyik legdöntőbb formája ebben a korban és hosszan az marad. Még a 19. század első felében a német filozófia fejlődésében is

igen nagy szerepet játszik. Igy David Friedrich Strauss Jézus életéről és Bruno Bauer "A kereszténység forrásairól" cimü müveikben mind ezen bibliakritikai vonalon haladnak és annak betetőzését jelentik, amit itt Spinoza elkezdett.

Ez a bibliakritika nemcsak általában a történelmiség elvével lép fel, hanem a filológiai kritikai elvével is. A szövegek gondos összehasonlitása az alap, amely elősegiti azt, hogy megértsük, milyen történelmi körülmények között született meg egy-egy könyv, igy lehet észrevenni a belső ellentmondásokat, amelyek lehetetlenné teszik, hogy egy és ugyanaz a szerző irta volna ezt vagy azt a könyvet, vagy annak a könyvnek ezt vagy azt a részét.

Az, amit Spinoza Mózes öt könyvével kapcsolatban kimutat és az a módszer, amelyet felhasznált eme kritikájában, természetesen kiterjeszthető nemcsak az ótestamentum valamennyi más könyvére, hanem az ujtestamentumra is.

Spinoza filozófiájának utolsó része, amivel igen röviden szeretnék még foglalkozni, a természeti jog spinozai elmélete.

Ez az elmélet valami nagyon sokban nem különbözik Hobbes-étől, ha Hobbes a spinozai életmüvet a saját törekvéseinek megfelelő törekvésnek tartotta: egyáltalán nem tévedett. Spinozánál lényegében ugyanarról a természetjogi és állami elméletről van szó, amiről Hobbes-nál, csak azzal a különbséggel, hogy ő nem a monarchiát akarta megalapozni, hanem a demokratikus köztársaságot.

Emlékezzünk rá: Hobbes-nál a lényeges kérdés az átmenet volt az ember természeti állapotáról az ember társadalmi, azaz állami állapotára. Hobbes szerint a természeti állapot a bellum omnium contra omnes, - mindenki harca mindenki ellen. Spinozánál is erről van szó: mint németalföldi ember azonban ezt másként, népibben fejezi ki: "A nagy halak, megeszik a kis halakat" - mondotta, ami egyik kedvelt szállóige volt ott és a 16. században Pieter Breughel, a század egyik legnagyobb festője rajzolt is egy képet, amelyen csupa halak vannak és mindegyik megeszi a másikat.

Hogyan indokolja meg az átmenetet a természeti állapotból, tehát a "mindenki harca mindenki ellen" állapotból, vagy a "nagy halak megeszik a kis halakat" állapotból a társadalmi állapotba?

Ez az állapot veszélyezteti az emberek fennmaradását. Minthogy mindenki mindenkinek az ellensége, ez a mindenoldalu ellentét, vagy mindenoldalu ellenségeskedés elpusztitaná az embereket. Ezért kell az ellentétnek korlátokat szabni és ezeket a korlátokat szabja meg az állam, amely szerződés utján jön létre.

Tehát itt is a társadalmi szerződés ösztövér képzete segitségével történik az átmenet. Ebben a szerződésben azonban Spinoza egy olyan teóriát állit fel, amelyben igen fontos demokratikus elemek vannak.

A legfontosabb demokratikus elem az, hogy itt nem mondanak le az egymással szerződő felek a saját jogaikról, hanem csak bizonyos jogaikról mondanak le, azért, hogy az uralkodó hatalom megrendszabályozza az em-

berek egymásközti állapotát. Ha azonban a megmaradt jogokat megsértené az uralkodó hatalom, akkor ezt a szerződést fel lehet mondani. A szerződés felmondása lényegében az, ami a későbbi teóriákban, a társadalmi szerződési teóriákban a forradalomra való jog.

A szerződés-elméletnek ez a spinozai változata nem más, mint az ellenállási jog elméletének egyik modernizált, ujra feleleventett változata.

Az ellenállási jog azt hirdette, hogy az uralkodókkal szemben bizonyos esetekben az alattvalóknak joguk van ellenállni. Azon lehet lemérni az egyes elméletek szerzőinek radikalizmusát, ami persze mindig szociális bázisuk radikalizmusát fejezi ki, hogy meddig mentek el ezen a téren; sokszor az ellenállást csak a parlamentáris formák között engedték meg, sokszor azonban elmentek addig, hogy az uralkodó hatalmát erőszakosan meg kell dönteni és más, jobb hatalommal kell felcserélni.

Spinozánál itt a többség fogalmának van nagy szerepe. Milyen esetben kell ellenállni, felmondani ezt a szerződést, amely a politikai hatalom és a politikai hatalomnak alávetett emberek között van? Ennek kritériumát abban látja, hogy olyan esetben, amikor ez a politikai hatalom ugy cselekszik, hogy a többség felháborodik azon, hogyan cselekszik. Ebben persze azt irja körül, hogy olyan esetben, amikor az uralkodó az alattvalók többségének az érdekeit sérti.

Spinoza ideálja a demokratikus köztársaság volt. Egész társadalmi filozófiája, egész természetjogi elmélete a különböző polgári szabadságjogoknak a védelmén és ezeknek az elméleti kiépitésén nyugszik, anélkül, hogy ezen a téren valami különös eredetit produkálna ahhoz képest, amit már addig megismertünk Hobbes-nál és Locke-nál és amennyit ezekután fogunk megismerni a különböző francia gondolkodóknál.

Spinoza filozófiájának tárgyalását ezzel lezárhatjuk. Befejezésül csak annyit, hogy az az ellentmondásos hatás, amelyről Spinoza filozófiája tárgyalásának kezdetén beszéltem, - amint látjuk - mindenképpen a spinozai filozófiában magában van megindokolva, minthogy Spinoza filozófiája számos ellentmondástól terhes. Igy történhetett, hogy egyesek az egyik, mások a másik oldalát ragadták ki ennek a filozófiának.

A francia filozófia fejlődése

A 18. sz-i francia materializmus csucspontja a materializmus, addigi fejlődésének. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a 18. sz-i francia materializmusban nincsenek mindenféle megoldatlan problémák és ellentmondások, egészében azonban egy uj és nagyvonalu szisztematizálását, rendszerezését jelenti a materializmusnak, a materializmus polgári formájának csucspontját jelenti. A Marx előtti materializmusban ezen tul csak a forradalmi demokraták mentek éppen azért, mert ők plebejus gondolkodók, akik közvetlenül a paraszti érdekek alapján állanak és pozíciójuk kiépitésénél annak a fejlődésnek eredményeit is számitásba vehetik, amelyet a 18. sz-i mechanikus materialista filozófia után, a 19. sz. elején a klasszszikus német filozófia hoz a dialektika terén.

Mindenekelőtt kiséreljük meg általánosságban jellemezni azokat az irányzatokat, amelyekről az elkövetkező órákon tárgyalni fogunk. Mindenekelőtt a francia fejlődés néhány tényét nézzük meg.

Az abszolút monarchia

A francia történelmi fejlődés jelentős vonása volt hosszu ideig az a központositási törekvés, amely a 17. században éri el csucspontját az abszolut monarchia megerősödése - mint Engels kifejtette - azon nyugodott, hogy a polgári és a feudális erők között egy bizonyos egyensuly jött létre, s az egyensuly létrejötténél a mérleg nyelvének szerepét játszotta a központi hatalom, amely hol a polgárságot játszotta ki a feudális bárók partikularizáló törekvései ellen, hol a bárókat játszotta ki a polgári törekvések ellen.

Egészében nézve azonban az abszolut monarchia felemelkedő szakaszán feltétlenül a polgári fejlődésnek kedvez. Marx ezt félreérthetetlenül leszögezte a spanyolországi polgári forradalomról szóló irásában, hogy Franciaországban az abszolut monarchia civilizációs központ, a társadalmi egység kezdeményezője. Ahhoz, hogy civilizációs központ, a társadalmi egység kezdeményezője, Marx még azt is hozzáteszi: a társadalom minden rétegét átgyurja és uj formába önti. Ez azt jelenti, hogy a polgári fejlődést mozditja előre, a polgári kultura bizonyos foku kifejlődését teszi lehetővé

és nem utolsósorban azt, hogy az abszolut monarchia keretén belül nemzeti egységesedés jön létre. Olyan egységesedés, amely a francia fejlődés egyik rendkivül előnyös oldala, amely lehetővé teszi, hogy Franciaországban a szociális kérdések tisztán és világosan, azt mondhatnám: a nemzeti kérdéstől nem keresztezve azzal nem összezavarva, éleződtek ki egészen a polgári forradalom klasszikus formájáig, a nagy francia forradalomig.

Az abszolut monarchián belül ez a polgári fejlődés, helyesebben: a nemzeti egységesedés, a nemzeti egység nagymértékü megvalósulása persze nem jelenti azt, hogy az egységes nemzet létrejött volna. Ez végeredményben a francia forradalom terméke és teremtménye, de ennek egy olyan mértékü előkészitése történt meg a 17. és a 18. sz. folyamán, amilyen talán sehol másutt.

1789-ig, tehát a francia forradalom előtt is beszélnek még Franciaországban a különböző hivatalos irások és mindenféle feljegyzések különböző nemzetekről, beszélnek például breton nemzetről, provanszi nemzetről és igy tovább, amelyek különböző vidékeknek, különböző helyi egységeknek felelnek meg. Annak ellenére, hogy ez a feudális széttagoltság nem tünik el teljesen, mégis nagymértékben létrejön a nemzeti egységesedés éppen azért, mert a polgári fejlődés erői itt igen nagyok voltak és a nemzeti egység forradalmi megoldásának összes előfeltételeit megteremtették.

Ezért - ellentétben pl. a német fejlődéssel, ahol az 1848-as forradalom fő problémája, amint ezt Lenin hangsulyozta: a nemzeti egység megteremtése - Franciaországban nem ez a fő probléma.

A francia társadalmi harcok klasszikus jellege

Franciaországban a fő kérdés egészen világosan a szociális kérdés, nevezetesen a feudalizmus gyökeres felszámolásának, a feudális nagybirtok felosztásának, a polgári társadalom erői felszabaditásának a kérdése.

Mig Németországban a nemzeti egység megteremtése bizonyos mértékig korlátok közé szoritotta a szociális harc kiéleződését, addig Franciaországban ellenkezőleg: a szociális harc éles keresztülvitele a nemzeti kérdés fájdalom nélküli és menetközben való megoldását jelentette. A francia forradalom nem utolsósorban azért klasszikus mintája, tipusa a polgári forradalomnak, mert ez a kérdés, a nemzeti kérdés nem keresztezte a szociális harc éles véghezvitelét.

Amikor Marx és Engels a francia fejlődésről beszélnek, mindig hangsulyozzák, hogy a politikai harcok a maguk klasszikus formájukban, legtisztább formájukban éppen a francia fejlődésben zajlanak le. Ahogyan a gazdasági fejlődés klasszikus tipusának az angol fejlődést tekintették, ugy tekintették a politikai fejlődés klasszikus tipusának a francia fejlődést, amely - azt lehet mondani - egészen 1871-ig az volt. 1871. után, a párisi kommün után azonban egyre inkább az orosz fejlődés játssza a politikai fejlődés tekintetében ezt a klasszikus szerepet. Nem kétséges, hogy

- csak a nyilvánvaló tényre utalok itt - a Nagy Októberi Forradalom a klasszikus formája a proletárforradalomnak.

Most már mit jelent mindez a filozófia fejlődése számára? A filozófia fejlődése számára az osztályharcoknak ez az éles, tiszta, világos és határozott jellege rendkívüli előnyökkel jár. Azt jelenti, hogy a gondolkodók - amennyire ez a polgári kereten belül lehetséges - tisztában vannak a maguk gondolatainak szociális konzekvenciáival és azzal is, hogy honnan jönnek ezek a gondolatok, milyen érdekeket képviselnek, miért harcolnak.

Az alap és felépítmény inadekvát viszonya

Első tekintetre paradoxonnak látszik az a tény, amire Engels hívta fel a figyelmet Konrad Schmidthez írt egyik levelében, hogy noha a 18. szban a legfejlettebb kapitalista állam Anglia és Angliához képest Franciaország kapitalista fejlődése igen elmaradott (mivel a kapitalizmus fejlődése itt a feudális keretek közé van bezárva), mégis a polgári gondolkodás legmagasabb csucspontját - értve ez alatt a filozófiai gondolkodást - Franciaországban éri el és nem Angliában.

Ha az alap és felépítmény egyes területeinek viszonyát mereven és metafizikusan, nem pedig dialektikusan fognánk fel, akkor feltétlenül azt kellene gondolni, hogy nyilván Angliában kell elérni a kapitalizmus fejlettsége alapján a filozófiai gondolkodás legmagasabb fokát nem a francia fejlődésben. Ez azonban ökonomizmus lenne, nem pedig marxizmus s ez a dialektikus felfogás teljes meg nem értésen alapulna.

Az angol fejlődésről beszélve már láttuk, hogy az angol filozófia éppen azért kezd hanyatlani, mert a polgári forradalom utáni időben a burzsoáziának és általában a polgári társadalomnak nem érdeke az, hogy a filozófiai materializmust továbbvigye. Ezzel szemben Franciaországban éppen a forradalom előtti helyzet, az a tény, hogy ezek a francia gondolkodók egyenként és együttesen, közvetlenül vagy közvetett formában a francia forradalmat készítik elő, ez a tény emeli magasra a francia filozófia fejlődését.

A feudalizmus elleni harc konzekvenciái, mint filozófiai konzekvenciák jelentkeznek egy egész sereg kérdésben, és a feudalizmus elleni harc ereje a gondolkodás élességének és kíméletlen következetességének hajtóerejévé válik. Ez megérteti velünk, hogy miért éppen a franciák mennek a legmesszebbre a materializmus különböző konzekvenciáinak, elsősorban atheista konzekvenciáinak levonásában.

Persze, itt bizonyos konkrét történelmi tények vannak és ezeket a konkrét történelmi tényeket tekintetbe kell vennünk ahhoz, hogy megértsük a francia filozófia fejlődését.

Ha néhány pontba akarnám szedni, hogy mi jellemzi és határozza meg a francia filozófia élenjáró szerepét, a következőt mondhatom:

Mindenekelőtt egy forradalmat előkészítő ideológiai harc kifejeződése a 18. sz. francia gondolkodóinak a gondolatvilága. Mig Anglia lezárta már a maga forradalmát, méghozzá rothadt osztálykompromisszummal, addig Franciaországban egy olyan polgári forradalom felé siet a fejlődés, amely összehasonlithatatlanul magasabb szinvonalon zajlik le, mint a 17. századi nagy angol forradalom.

Mig a 17. századi angol forradalomnak - azt mondhatnám - nem volt és nem is nagyon lehetett európai visszhangja, addig a 18. század végén lezajló francia forradalom Európában mindenütt kérdésessé teszi a feudalizmust. A polgári termelési viszonyok a feudalizmuson belül addig fejlődtek már a 18. század végére, hogy a francia forradalom, amely radikális felszámolását jelenti a feudális termelési és politikai viszonyoknak, kihat egész Európára, ellentétben a 17. századi angollal, európai, sőt világhatása van.

Csak zárójelben jegyzem meg, ez a tény mellesleg megmutatkozik abban is, hogy mig a 17. századi angol forradalomnak semmiféle olyan elméleti megvilágitása nem jön létre, amely a forradalom kérdését komolyan, társadalmi és történelmi szempontokból mélyen meg tudná világitani, addig a francia forradalom után egy rendkivül jelentős elméleti irodalom jön létre, amely a forradalom lényegét, mibenlétét, sajátosságait igen mélyen világitja meg és ez készíti elő az egyik oldalról a történelmi materializmus létrejöttét. Gondoljunk arra, hogy a klasszikus polgári történészek ebben az időben tárják fel az osztályharcot, habár polgárilag korlátozott módon, mint a harmadik rend harcát a feudalizmus ellen.

A második tényező az, hogy a francia gondolkodók nem olyan emberek voltak, akiket valami "falu tornya-perspektiva" gátolt volna. A belső társadalmi feszültség, amely a 18. századi Franciaországban van, az egyre éleződő osztályharc a felé terelte őket, hogy orientációt keressenek, hogy megismerjék az európai viszonyokat, hogy tanulmányozzák az angol polgári fejlődést, az amerikai, angol gyarmatok függetlenségi törekvését és igy tovább. Nemcsak a francia problémát látták maguk előtt, amikor gondolkodtak a társadalmi és általános kérdésekről, hanem a külföldi példák közül mindenekelőtt az angol példaképet, amely hosszu ideig teljesen pozitiv példaképként szerepel, különösen Voltaire és Montesquieunél. Később egyre inkább látják az ellentmondásokat és ebben a példaképben a kapitalizmus bizonyos hátrányos vonásait. Holbachnál az angol példa sokszor ugy szerepel, mint valami ijesztő jövő, amelyet nekik el kellene kerülniök, hogy az ész igazi birodalmát megvalósitsák.

A harmadik tény - lévén itt a filozófiáról szó - az, hogy a franciák a filozófiában mindenekelőtt az angol materializmus örökölt gondolatvilágára és gondolatanyagára támaszkodhattak.

A francia materializmusnak két formája van. Egyik formájában a descartesi filozófia materialista eleméhez, a "res extensa"-hoz, a kiterjedt dologhoz kapcsolódik, tehát a kartéziánus materializmushoz. Fő vonalában azonban már nem a kartéziánus materializmusra támaszkodik, ellen-

kezőleg, azt bírálja, és az angol materializmusra, mindenekelőtt Lockera támaszkodik, mint ezt Marx és Engels már "A szent család"-ban helyesen megállapitják.

A francia materializmusnak ez a két vonala azonban nem áll éles ellentétben egymással, hanem kereszteződnek, összeolvadnak, összekeveredtek.

Végül, de nem utolsó sorban, - negyedik pontként - azt emlithetem, hogy ellentétben az angol fejlődéssel, ahol a burzsoázia a maga osztályharcát a vallási tudatformában vivja, a maga politikai céljait a vallás ködvilágán keresztül tudatositotta, a francia burzsoázia nyilt politikai harcot folytatott. A vallási kérdés itt már a polgári erők és az abszolut monarchia összeütközése első szakaszában felmerül és a polgári erők győzelmet aratnak: a vallás ködvilága nem zavarja tehát a francia gondolkodókat a tisztánlátásban, sőt maguk a gondolkodók hatalmas mértékben hozzájárulnak ahhoz, hogy a vallásos világnézetet félrevessék és szétzuzzák.

Ezek azok a körülmények, amelyek meghatározzák a francia filozófia vezető szerepét a 18. században.

Az abszolút monarchia reakciós fordulata

Az abszolut monarchia mindenféle polgári vonása ellenére alapvetően feudális jellegü államhatalom. Ez a feudális jelleg az abszolut monarchia rothadási szakaszában kezd egyre világosabban megmutatkozni.

XIV. Lajos abszolut monarchiája 1683-ig, tehát Colbert haláláig, vagy, hogy egy másik dátummal jelezzem ezt a fordulatot: 1685-ig, az un. nantesi edictum visszavonásáig támogatja a polgári erőket, de a jelzett időpontokban végrehajtja reakciós fordulatát. Mig a fejlődés első szakaszában Colbert nagymértékben segiti a maga gazdaságpolitikájával az ipar és a kereskedelem fejlődését, uj manufakturákat alapit, támogatja a külkereskedelmet, addig Colbert halála után ellentétes politikába kezd az udvar. Hogy ennek mi a mélyebben járó alapja, bennünket most nem érdekel, hiszen nem világtörténelemről, hanem a filozófia kérdéseiről beszélünk. Lényeges az, hogy itt egy határozott és elég gyors reakciós fordulatról van szó. Ennek a fordulatnak legélesebb kifejezője kétségtelenül a nantesi edictum visszavonása volt.

A nantesi edictum, amely a század elején IV. Henrik alatt jött létre, kimondotta, hogy a francia kálvinisták, akiket hugenottáknak hivtak, egyenjoguak a katolikusokkal. A nantesi edictum tehát vallási türelmi rendelet volt, amely azonban csak vallási formája volt egy mélyebb szociális folyamatnak. Megértéséhez tudnunk kell, hogy a hugenották Franciaország elpolgáriasodott elemei voltak.

A hugenották, mint a polgárosultabb elemek, állandóan összeütközésbe kerülnek a 16. század során a feudális francia társadalommal. Ennek az összeütközésnek "megkoronázása", egyik legszörnyübb, legborzasztóbb

ténye a Szent Bertalan éjszakája, amelyről már szó volt. Ebben az esetben azonban a véres mészárlásokat nem a feudalisták hajtották végre, hanem az a párisi polgárság, amely katolikus volt és amelyet különböző, éppen polgári érdekek állitottak ellentébe a hugenottákkal. A hugenották ugyanis a párisi polgárok elől elfogták a levegőt a tengeri kereskedelem terén. Ezért tudták a feudális elemek felhasználni a párisi katolikus polgárságot a hugenották borzasztó lemészárlására.

Ennek az állapotnak végetvetett a nantesi edictum. A nantesi edictum tehát lehetővé tette nemcsak a vallás szabad gyakorlatát, hanem a kálvinista polgárok gazdasági felvirágzását is, ami a 17. században - ahol persze még mindig vannak vallásháboruk, - meg is történt és ami a francia fejlődés legfontosabb tényének tekinthető.

Mit jelent most már a nantesi edictum visszavonása? Polgárságellenes fordulatot jelent az abszolut monarchia részéről, a francia fejlődés polgári erőit igyekszik visszaszoritani. Nemcsak arról volt szó, hogy a hugenottákat erőszakkal kényszeritették arra, hogy térjenek át a katolikus hitre, a vagyonuktól való megfosztásról, gazdasági korlátozásukról volt szó. Ennek a rothadt reakciós politikának volt az eredménye, hogy több mint 400 000 hugenotta polgár menekül az üldözések elől külföldre. Ez a francia polgári erők nagy vérvesztesége. Ugyanakkor azonban ezek a francia polgári erők olyan erősek már, hogy felveszik az udvar, illetőleg az abszolut monarchia részéről eldobott kesztyüt és egyre inkább és egyre határozottabban harcolnak az abszolut monarchia ellen ideológiailag éppugy, mint politikailag.

Ebből a harcból válik érthetővé, hogy a vallás kérdése a francia fejlődésben igen hamar és igen radikálisan merült fel. A vallási tolerancia elvének itt sokszoros jelentősége volt, éppen ezért a valláskritika megkezdődik már a francia felvilágosodás egészen korai szakaszában.

A 18. sz. első felében a helyzet kb. az, hogy az abszolut monarchia ellen az ellenállást, elsősorban a kereskedelmi tőke képviseli, amelyet többé-kevésbé támogat a pénztőke, bár mind a kereskedelmi, mind a pénztőke, sok szállal kapcsolódik össze még az abszolut monarchiával, képviselőik nem egyszer a maguk pénzét földbe, földvásárlásokba fektetik.

A burzsoázia gerincét tulajdonképpen csak az a tény teremti meg, hogy kb. 1730-tól egyre fokozottabban kezd ismét fejlődni a francia ipar és az ipari tőke megerősödése és megszilárdulása a francia burzsoáziát most már radikálisabb módon szembefordítja az abszolut monarchiával. Amig nincs ipari tőke, addig ezek a harcok bár igen élesek, időnként, mégiscsak előcsatározásoknak tekinthetők csupán.

Ebben a perspektivában válik érthetővé, hogy a felvilágosodásnak két nagy áramlata van, amely a francia felvilágosodás két nagy világnézeti-filozófiai irányát jelenti. Mindkét irány antifeudális, abszolut monarchia-ellenes, de különböző hőfokon, különböző fejlettségi fokon.

Az első irányt deizmusnak nevezik. Látni fogjuk, hogy a deizmus burkolt formája a materializmusnak. Lényegében a század első fele osztályerőviszonyainak felel meg. Fő képviselői voltak Voltaire és Montesquieu. A deizmus azonban akkor is tovább él még amikor a reábizott történelmi szerepet eme korai formájában már eljátszotta és a 18. század második felében is ideológiai hatalom.

Az ipari burzsoázia feltörése után azonban kifejlődik az ideológiai harcok során egy másik ideológia is, a nyilt materialisták tábora. Főképviselői: Diderot, Holbach, Helvetius.

A deizmus annak ellenére, hogy keletkezésében és jellegében össze van kötve a 18. század első felének gyengébb polgári erőivel, ebben a korszakban is tovább él, sőt, terjeszkedik is annyiban, amennyiben a 18. század első felében az előző nagypolgári változata után létrejön kispolgári változata Rousseauval.

Látni fogjuk, hogy milyen bonyolulttá teszi a feudális ideológia elleni, lényegében materialista tábor belső viszonyait, hogy a deizmus és a nyilt materializmus egymáshoz való viszonya távolról sem olyan problémátlan, mint ahogyan ezt a polgári filozófiatörténészek - hadd tegyem hozzá: azok a tisztességes polgári filozófiatörténészek, akik egyáltalán foglalkoztak ezzel - be szokták mutatni.

A feudalizmus elleni tábor nem egységes tábor, ezen a táboron belül is vannak belső irányharcok és ezek komplikálják a kérdéseket.

Pierre Bayle

A deizmus nagy francia előkészitője, akiről habár röviden, mindenekelőtt beszélnünk kell: Pierre Bayle volt, aki közvetlenül azokból a harcokból nő ki és fejlődik jelentős ideológussá, amelyek a nantesi edictum visszavonásához kapcsolódnak.

Pierre Bayle a századforduló, a 17. és 18. század fordulójának jelentős nagy ideológusa.

A nantesi edictum visszavonása ideológiai válságot jelentett a francia fejlődésben. Egyrészt előkerülnek ismét a feudális ideológia legundoritóbb fegyverei, másrészt ez kihivja a polgári ellenállást, ugyhogy kiélezett ideológiai harc folyik ebben a korszakban.

Egyes francia történészek, igy pl. Paul Hazard ezt a krizist, amely a nantesi edictum visszavonása után XIV. Lajos haláláig, 1715-ig tart, misztifikálták (Paul Hazard "Az európai öntudat válsága" cimen irt erről könyvet), megfosztva konkrét tartalmától.

Bayle 1647-ben született és 1706-ban halt meg. Hugenotta, aki maga is kivándorol Franciaországból és külföldről vivja a maga harcát az abszolut monarchia ellen, a klérus, a vallási világnézet ellen, anélkül azonban, hogy maga teljesen lemondana, vagy lemondhatna arról, hogy a vallásos világnézet hivének vallja magát. Majd meglátjuk, hogy milyen paradoxon következik ebből egész életmüvére nézve.

A polgári filozófiatörténet általában ugy szokta Bayle-t emlegetni, mint a szkepszis képviselőjét. Ennek a baylei szkepszisnek meghatározott iránya van. Ez a meghatározott irány szkepszist jelent a régi ellen: kétségbevonta mindazt a dogmát, amelyet a feudalizmus megdönthetetlen érvényünek tartott.

Bayle-nél tehát a szkepszis az átmenet formája egy uj és harciasabb polgári tartalomra, éppugy, ahogyan a szkepszis ezt a szerepet töltötte be Bacon-nál filozófiája egyik mozzanataként és ezt Descartes-nál is.

Nem kétséges azonban, hogy bizonyos értelemben joggal lehet a bayle-i filozófiát a szkepticizmus kifejezésének tekinteni, mert Bayle-nél - mint látni fogjuk - egy sajátos fordulattal, még az ész megismerő erejében is kételkedik. Ennek azonban olyan okai vannak és oly módon történik ez a bayle-i filozófiában, hogy a szkepticizmus egyáltalán nem tekinthető igazi agnoszticizmusnak, hogy lényegében nála ez uj, a haladó racionalista tartalmak uralkodnak.

Filozófiai fő művének egy nagy szótár tekinthető, a "Dictionnaire historique et critique", azaz a történelmi és kritikai szótár, amely a 90-es évek derekán jelent meg első izben s számos kiadást ért meg.

Ez a kritikai szótár elsősorban filozófiai és hitbeli fogalmak megmagyarázása és kifejtése akar lenni.

A szótár egészen világosan két részre oszlik. Van a fő szöveg és ehhez csatlakozik a kritikai lábjegyzet. A fő szöveg az, amely a kor tudásanyagát reprezentálja, - a kritikai lábjegyzet Bayle véleményét hozza. Egy ember, aki a lábjegyzetben szól önmagáról és önmaga nézeteiről és nem a fő szövegben. Ez paradox jelenség, azonban megvan az értelme. Bayle a fő szövegben tulajdonképpen kifejti azokat a nézeteket, amiket erről vagy arról a dologról a korban általában ismertek és akceptáltak, a lábjegyzetekben viszont e többé-kevésbé közhelyszerü, de begyökerezett és káros nézetek kritikáját adja, olyan kritikáját, amivel izzé-porrá zuzza ezeket a nézeteket és helyes racionalista álláspontho z próbálja eljuttatni az embereket.

Nem mondja a világért sem azt, hogy feltétlenül ez a helyes álláspont, de ezt szuggerálja, ezt mutatja minden erővel.

Ez az önmaga lábjegyzetbe való tevése tehát egyáltalán nem valami szerénység, hanem megfontolt taktika részéről. Azt gondolja, hogy igy jobban elérheti azt a stratégiai célját, hogy az uj felé orientálja a maga olvasóit.

Mi ellen vivja döntő csatáját? Elsősorban a "kinyilatkoztatott vallás" ellen, általában minden vallás ellen, de különösen a katolikus vallás ellen, amely az abszolut monarchiát támogatja. A katolikus vallás előtérbe állitásának természetesen megvan az az indoka, hogy a katolikus egyházi szervezet az, amely a legnagyobb feudális földtulajdonos, amely következésképp az abszolut monarchiát leginkább támogatja.

Ezzel szemben a protestáns vallások - mint már Marx kimutatta az árufetisitmusról szóló Tőke fejezetben - inkább a polgári érdekek és életvitel visszatükröződését jelentik.

A katolicizmus előtérbe állitása annál is indokoltabb, mert a század végén XIV. Lajos és a francia abszolutizmus politikusai feladják a régebben meglevő gallikán törekvéseket, vagyis azokat a törekvéseket, amelyek a Rómától való nagyfoku függetlenedést jelentették, és a gallikán törekvések helyébe a pápával való kibékülés és egymás kölcsönös segitése lép.

Vagyis az abszolut monarchia polgár-ellenes fordulatában és egyben népellenes tendenciáinak kifejlődése idején szoros kapcsolatba lép ismét a római Szent Székkel és a római Kuriát egyik fegyvereként használja fel.

Nem lehet itt helye annak, hogy részletekbe-menően megmutassuk, hogy Bayle milyen kérdésekben harcolt a régi ellen.

Feuerbach Bayle könyve

Itt csak gondolatainak fő vonását vázolnám, megjegyezve, hogy Bayleről gyönyörü szép könyvet irt Feuerbach, már materialista korszakában, amely egyike a legélvezetesebb filozófiatörténeti olvasmányoknak. Ha Feuerbach nem is képes arra, hogy történelmi kérdéseket materialista módon oldja meg, filozófiai materializmusa mégis az ujabb filozófiai fejlődés mély megértéséhez segiti hozzá.

Az egyik fő kérdés, amely nála végigvonul: a vallás és az erkölcs viszonya.

Vallás és erkölcs viszonya

Nem uj kérdés, régi kérdés. Még csak azt sem lehet mondani, hogy Bayle teljesen uj dolgokat mondana, de az a kritikai elmeél, ahogyan kifejti ezeket a dolgokat és az a harci lendület, amely a lábjegyzetekből kiárad az egész könyvre: mindenesetre uj dolog. Emellett a kérdések ujszerü formulázása megmutatja azt, hogy itt ezeknek a kérdéseknek az eldöntése egy magasabb szakaszba jutott.

Tudjuk, hogy a reakciós konzervativ egyházi és világi ideológia azt hirdeti ebben a kérdésben, hogy az erkölcs nem létezhet vallás nélkül, hogy az erkölcs mindig csak valláserkölcs lehet, a kettő belsőleg szorosan össze van fonva.

Bayle azt bizonyitja, hogy az erkölcsnek teljesen függetlennek kell lennie a vallástól. Tehát továbbviszi azt, amit Pietro Pomponazzi és mások megkezdtek, de sokkal radikálisabban és sokkal ujszerübben ábrázolva a kérdéseket.

Hogyan érvel? A szótár cime: Dictionnaire historique et critique - tehát "történelmi és kritikai szótár". A történelem és a kritika összekapcsolódik nála. Érvei rendszerint olyanok, hogy történelmi tényeket vesz elő és ezek segitségével cáfolja az elméleteket. Pl. összefonódik a vallás az erkölccsel, - mondja a reakciós ideológia. Erre Bayle nagy erudicióval felvonultatja azokat a vallásos mezben történt összes kegyetlenségeket, amelyek a történelem során előfordultak, mindezeket előhozza, szinesen leirja és megmutatja, hogy ellenkezőleg: soha olyan felháborító kegyetlenségekhez, embertelen durvaságokhoz nem vezetett semmi, mint a vallás, a vallási fanatizmus szelleme.

A fő törekvése tehát itt az, hogy az erkölcsöt emancipálja a vallástól, mint erkölcsi gyakorlatot; illetőleg ennek megfelelően az etikai elméletet, mint tudományt, emancipálja a teológiától, felszabaditsa a teológia nyomásától.

Lehetséges-e egy atheistákból álló állam

Ez az irányzat összegeződik abban a szellemes kérdésfelteyésben, amely azután nagy szerepet játszik éppen szellemességénél, irói ragyogásánál fogva a felvilágosodás későbbi gondolatvilágában.

Ezt a kérdést ugy formulázza, hogy vajon lehetséges-e egy állam, amely atheistákból áll, amelynek polgárai kivétel nélkül atheisták? A papi ideológia azt hirdeti: a vallás alátámasztja az erkölcsöt, az erkölcs teszi lehetővé az emberek állami együttélését. Valláserkölcs nélkül minden együttélési kisérlet kudarcot vall. Bayle azt mondja: a vallás az erkölcsben kárt tett, az erkölcsöt elvaditotta a vallási fanatizmus szelleme, - ennek következtében valószinübb, hogy a vallás nélkül fennálló erkölcs, azaz a vallástalan, atheistákból álló emberek állami együttélése, állami léte jobb lenne, mint az istenhivőké. Szerinte tehát nemcsak lehetséges egy atheistákból álló állam, hanem erkölcsileg és minden tekintetben magasabb szinvonalon állana.

Ezt a feleletet sokan kétségbe vonták Bayle után és sokan éppen a felvilágositók közül is. Látni fogjuk, hogy Voltaire hogyan reagál erre. Mindenesetre megmutatja, hogy itt olyan emberről van szó, akinek kritikai elmélete rendkivüli következetességet mutat. Elmegy a kérdések olyan radikális felvetéséig, ameddig kevesen mentek el előtte és akik elmentek eddig, illetve tulmentek rajta, kedvezőbb viszonyok között, kedvezőbb társadalmi feltételek mellett tették ezt, mint ő.

A biblia a természetes ész itélőszéke előtt

Ezzel a harccal függ össze egy második törekvése: a biblia-kritikája, melyben szintén nem áll egyedül amelyet azonban a "Dictionnaire historique et critique" ugyanazzal a kimerithetetlen erudicióval, felkészültséggel, történelmi ismerettel és kritikai elmeéllel tesz, amely már az előző kérdésnél is megmutatkozott.

Mi a módszere? Az, hogy a "lumen naturale", azaz a "természetes ész" itélőszéke elé citálja a bibliát, és megmérve a Bibliában leirt egyes tényeket és cselekedeteket, könnyüeknek találja azokat. Megmutatja azt, hogy amikor a biblia az erkölcs kérdéseibe vágó jelenségeket ir le és példaképeket próbál állitani a vallásos hivők elé, akkor mennyire képtelen igazi erkölcsöket hirdetni; megmutatja, hogy ezek az erkölcsi követelmények, amelyek a bibliában felmerülnek, részben megvalósithatatlanok, részben pedig képtelenek, abszurdak. Világos, Bayle ezeket a régi erkölcsi formákat, illetőleg ezek égivé változtatott mását nem történelmileg itéli meg, de mindenesetre racionalista megitélésében teljesen helyes és jogos módon jár el, mert ezeket sem mint egy történelmi korszak termékeit állitották oda, hanem mint a keresztény hivők számára ma is kötelező erkölcsi példákat.

A "lumen naturale", a "természetes ész" bizonyos mértékig elvont fórum, amely nem érti meg a dolog történelmi oldalát, nem tudja történelmileg kritizálni a bibliát, ellenben a racionalista kritika teljesen jogosult, mint a vallásos nézetek rendszerének, tartópillérének a szétzuzása.

Bayle nem egyszer hangsulyozta, hogy minden erkölcsi kérdés megoldása tulajdonképpen egyszerü. Az erkölcsi kérdések megoldásának módszere az, hogy az embernek el kell magát vonatkoztatnia a különböző csoport-érdekektől, pl. a nemzeti érdekektől, el kell vonatkoztatnia azoktól a hagyományoktól, amelyek szintén befolyásolnák az itéletét, és igy felfogott, tehát minden ilyen konkrét társadalmi megkötöttségtől elvonatkoztató tiszta ész, avagy a természeti ész szemszögéből kell megitélnie a kérdést. Itt nyilván egy történelmietlen racionalizmus nyilvánul meg.

A jog kérdése Baylenál

Bayle harcának harmadik oldala a jog és a jogszolgáltatás körébe vág. Nem véletlen, hogy ez a kérdés határozottan és élesen merül fel, hiszen a polgári gondolkodók számára a polgári társadalmi nézeteknek és a jogi szemléletnek egy bizonyos összeolvadását s ezáltal a szociális kérdések jogászi formalizálását csak a legjelentősebb polgári gondolkodók haladják meg.

A jogi szemlélet kettős formulája a polgári gondolkodásban

Honnan van a jognak, a jogi szemléletnek előtérbe kerülése a polgári gondolkodásban? Nyilvánvalóan onnan, hogy a magántulajdont, amelynek alapján a polgári társadalom áll, ragadják meg jogi formákban. Nem a tulajdon gazdasági alapját nézik, hanem ennek jogi kifejezését, azért, mert igy ellepleződik a formális jogi szemléletben az a tény, hogy ez a tulajdon a kizsákmányoláson nyugszik.

Ez az egyik oldala a kérdésnek. A másik oldalon viszont a polgári fejlődés felemelkedő szakaszában a jog kérdése előtérben áll azért, mert a polgári jog, amely mint követelmény felmerül már, átfogja az egész társadalmat és az egész társadalom számára egy egyenlő, egyforma jogszolgáltatást ad - szemben a feudális "ököljoggal", az erősebb jogával, a jogszolgáltatás abszolut önkényével. Persze, a polgári jognak ez az egyenlősége csak formális egyenlőség, amelyet a polgári jog szocialista kritikája - azt mondhatnám - már kezdettől fogva, az utópistáktól kezdve állandóan kritizál, és természetesen a marxizmus mondja ki itt is a döntő szót az alap és felépitmény elméletével.

Az egyik ilyen ismert leleplezése a formális jog ezen "egyenlőség"-ének Anatole France ama hires megállapitása, hogy a törvény azonos páthosszal tiltja meg a milliomosnak és a koldusnak is, hogy a hid alatt

aludjék, - bármelyikük is alszik a hid alatt: törvényt sért és mindkettőre ugyanaz a büntetés vár, holott nyilvánvaló, gyakorlatilag a milliomos nem juthat olyan helyzetbe, hogy mint a munkanélküli állandóan rá legyen kényszeritve erre a kényszermegoldásra.

Ennek ellenére, hogy ilyen egyenlőtlenségeket tartalmaz a polgári jog, kétségtelenül óriási haladás volt a feudalizmushoz képest, a feudális jogszolgáltatás önkényességéhez képest, olyan haladás, amely kifejezte azt a tényt, hogy a polgári társadalom létrehoz egy egységes gazdasági rendszert, szemben a feudális társadalommal, amely lokális, egymástól többé-kevésbé független gazdasági rendszerek laza kapcsolatából áll. Összefoglalólag azt mondanám, hogy a jog elég világosan kifejez bizonyos ökonómiai tényeket, ugyanakkor viszont elleplezi a burzsoázia kizsákmányoló mivoltát és éppen ezen kettőssége következtében erős fegyvere a felemelkedő polgári gondolkodásnak.

Ezért kerül előtérbe a jog kérdése Bayle-nél is, aki arra a megállapitásra jut, hogy a teológia álláspontjáról, tehát a feudális vallási világnézet álláspontjáról a jog, illetőleg a filozófia kérdései érthetetlenek és megoldhatatlanok.

Az isteni mindenhatóság megszünteti a jogot

Azt mondja, hogy a teológia az isten mindenhatóságából indul ki, márpedig, ha van egy mindenható isten, akkor ennek puszta léte, az a tény, hogy ilyen állitólag van, megszüntetné a jogi mérlegelés lehetőségét; ha van mindenható isten, nem lehet jogi szempontból helyesen megitélni a dolgokat. Miért? Azért, mert az isteni mindenhatóság következtében az isten megteheti, hogy a jogosat jogtalannak és a jogtalant jogosnak tüntesse fel, illetőleg, hogy ne csak tüntesse fel, hanem a jogost jogtalanná és a jogtalant jogossá tegye. Az isteni mindenhatóság megszünteti, eltörli a jó és a rossz közötti, illetőleg a jogilag helyes és helytelen közötti összes különbségeket.

Ez nagy támadás az isteni mindenhatóság ellen is mint már Feuerbach kiemelte, igen fontos és lényeges vonásait támadja meg a teológiának. Az isteni mindenhatóság ugyanis a teológiában kifejezi azt a vaskos antropomorfizmust, amely az egész középkori, az egész feudális világnézetben uralkodott: kifejezi, hogy itt egy önkényesen cselekvő uristenről van szó, aki hol mint sértett atya haragszik az emberekre, hol pedig mint jutalmazó atya lép fel gyermekeivel szemben, akár igy, akár ugy cselekszik, mindenképpen az önkény vezérli. Teljesen önkényes, hogy hol jutalmaz és hol büntet, miért van az, hogy a jó emberek katasztrófához jutnak és a rosszak virulnak. Az ilyen és ehhez hasonló tényeket csak az isten mindenhatóságával lehet megmagyarázni. Ez a primitiv vallási koncepció annál inkább válságba jutott, minél inkább előrehaladt a polgári társadalom fejlődése. Minél inkább egy életképes polgári osztály jön létre, minél inkább kiszélesednek a feudalizmuson belül a polgári termelőviszonyok, annál inkább rá van

kényszeritve maga a teológia is, hogy megpróbálja korlátozni az isten mindenhatóságát.

A teológia viszonylag kései fejlődési szakaszán lesz uralkodóvá és általánossá az az elmélet, amelynek értelmében isten mindenhatóságát tulajdonképpen nem kell korlátlan értelemben venni, isten mindenhatóságát korlátozzák a saját attributumai, nevezetesen az, hogy igaz és jó. Tehát csak annyiban mindenható az isten, amennyiben az igazsággal és a jósággal összefér ez a mindenhatósága.

Mit tesz itt Bayle? Szembeszállva ezzel a nézettel azt mondja, hogy: vagy az egyik, vagy a másik. Vagy azt mondjuk, hogy az isten mindenható s akkor vegyük komolyan ezt s az isteni mindenhatóságot nem korlátozza semmi; vagy pedig mondjuk azt, hogy az isten nem mindenható éppen azért, mert maga a jóság és az igazság. Ha ez utóbbi mellett foglalunk állást és szerinte emellett kell állástfoglalnunk, akkor a jogfilozófiában az istennek egyetlen tulajdonságát kell csak tekintetbe vennie, azt, hogy az isten maga az igazság. Ha azonban az isten nem más a jogfilozófia számára, mint az igazság, akkor gyakorlatilag a jogfilozófiát nem az isten eszméje vezérli, hanem pusztán az igazság eszméje, az isten eszméje teljesen mellékes, valamivé, külső teológiai sallanggá válik a jogfilozófia számára.

Gondolatának kiterjesztése az erkölcsre

Amint az erkölcsöt fel akarta szabaditani a vallástól és az etikát a teológiától, ugy a jogszolgáltatást is a vallásos (s ezzel az egyházi) befolyásoltságtól, illetőleg a jogfilozófiát a teológiától.

Ugyanezt az érvet felhasználja az erkölcs kérdésében is, amennyiben itt csupán az isten jósága jön számitásba, és igy lesz szerinte azután az erkölcs alapvetése egy minden istentől független jóság-fogalom.

Bayle-nek ez a harca már a felvilágosodás magasabb szakaszai felé mutat. Bayle-t, mint összekötőt kell felfogni, aki még csak az utat töri és tiporja szélesre az utána következők számára.

A „sacrifizio dell'inteletto"

Ez volt Bayle filozófiájának pozitiv oldala. Itt következik filozófiájának egy sajátos fordulata, amelyet a reakcióssá vált polgári filozófiatörténet kihasznál. Ez az a fordulat, amelyet azzal lehet jellemezni, hogy itt egy "sacrifizio dell'inteletto", azaz az értelem feláldozása következik be.

Bayle az eddigiekben azt mondotta, hogy a tiszta ész, a tiszta ésszel való gondolkodás, a dolgok ésszerü megitélése szükségképpen elvezet az atheizmushoz.

Felveti azonban azt a kérdést, hogy lehet-e abszoluttá tenni a 'lumen naturale"-t, a természeti észt? És itt van az a pont, ahol ismét szkeptikus,

de most már nem a régivel, hanem az ujjal, az ésszerü magatartással szemben. Azt mondja, hogy nem lehet az észt egyedüli álláspontta tenni; a hit ugyan abszurdum az észhez képest, de mégis ezt a hitet el kell fogadni. Tehát miután cáfolta a hitet, miután elismerte azt, hogy az ész elvezet az atheizmushoz, - most szembefordul ezzel az ésszel és azt mondja, az észnek nincs korlátlan hatalma, csak korlátozott hatalma van, csak bizonyos életkörökre érvényes és a hitnek megvan a maga jogossága.

Ebből a fordulatából, hogy az intellectus-t igy feláldozza a hit előtt, kovácsoltak mindenféle fantasztikus elképzeléseket Bayle-lel kapcsolatban, amelyek lényege az, hogy az ő számára tulajdonképpen minden mindegy volt - egy ilyen modern cinizmust magyaráznak bele - hogy egyaránt játszik a racionalizmus fogalmaival és a régi vallási fogalmakkal, mint aki nem foglalt pártot, nem foglalt állást egyik oldalon sem határozottan.

Nos, azt hiszem, hogy ez igen primitiv hamisitás, bármilyen pretenciózus formát is adtak ennek egyesek, hiszen rendkivül egyszerü megmagyarázni, hogy Bayle végül is miért ismeri el a hit jogosságát. Azért, mert a hugenottizmusnak volt a képviselője, egy emigrációs csoport képviseletében lépett fel, amely a kálvinista vallásosság talaján áll, s amely a maga erejét a szigoru vallási megkötöttségekben és ceremóniákban látja. Ezeknek a hugenóttáknak az érdekeit képviseli, ezek érdekében támadja a nantesi edictum visszavonását, hirdeti a vallási toleranciát. Ezen harca közben azonban - mint éleselméjü gondolkodó - végigszánt az összes gondolati lehetőségeken és tulmegy azon, amit ennek a harcnak az érdekei kivánnak tőle s eljut addig a belátásig, hogy az ész talaján állva, a vallásosságot tulajdonképpen fel kell bomlasztani, meg kell szüntetni. Ezt azonban nem teheti. Nem teheti, mert abban a pillanatban elszakadna attól a hugenotta közösségtől, amelynek érdekeit képviseli és amellyel sok tekintetben érzületileg is össze kellett forrnia.

Igy jut el azután az intellectus-nak ahhoz a megtagadásához és feláldozásához, amiről az előbb beszéltem, ami azonban nem más, mint az, hogy a hitnek biztosit bizonyos helyet, és hogy az ész kompetenciáját tagadásba vonja a legvégső kérdésekben.

Ha megnézzük, mi hatott Bayle-ből a későbbi fejlődésre: az intellektus ezen feláldozása, az ész kompetenciájának szükebb körre való redukálása, vagy pedig mindaz, amit a racionalizmus teljes fegyverzetében merészen végiggondolt, akkor azt kell mondani, hogy ez utóbbi. S nem egy kérdésben felvilágosult utódai kevésbé haladó álláspontón álltak, mint ő.

Jean Meslier

Jean Meslier még mindig átmeneti jelenségnek tekinthető a 18. század tulajdonképpeni nagy francia gondolkodói és gondolatáramlatai felé; nem polgári, hanem plebejus, paraszti talajon áll. Olyan gondolkodó, akiről a polgári filozófiatörténetek nemigen tesznek említést, és méginkább hallgatással mellőznek, mint a 18. század nagy materialistáit.

Meslier 1664-1753-ig élt. Falusi plébános volt és a 18. század egyik legkövetkezetesebb materialista gondolkodója, aki a maga materializmusából levonja az atheista következtetéseket is. Hogy pap volt és atheista materialista: első tekintetre meglepő, de a valóságban nem érthetetlen jelenség.

A feudalizmusban - mint ismeretes - a társadalmat három rendre tagolták. Az első rend a nemesség, a második a papság és a harmadik a polgárság. Ez a feudalizmusban szokásos rendi tagozódás azonban nem fejezi ki az osztályviszonyokat. Ha az osztályviszonyok szempontjából nézzük a dolgokat, akkor a rendi tagozódás szétszakad és ott, ahol a kulissza egységet teremt, ott a valóságban éles osztálytagozódás huzódik végig.

Most nem vizsgálhatjuk ezt a kérdést részleteiben, csak a papságra nézve kell megérteni és leszögezni azt, hogy a papság meglehetősen éles rétegekre tagozódott a rendi kulisszák mögött. A papság egyik rétege az az alsópapság, amely rendszerint a falusi plébániákban helyezkedett el; minél szegényebb volt a plébániákban annál inkább elégedetlen volt a fennálló viszonyokkal. Az alsópapság eme rétegének kevés köze volt ahhoz a magas klérushoz, amely a feudalizmusnak volt a haszonélvezője. Az alsópapság eme része a 18. században éppen ezért nem idegenkedik a polgári átalakulástól. Ezzel magyarázható, hogy a francia filozófia történetében nem egy Meslier-hez hasonló eset van, - nem egy többé-kevésbé radikális hajlamu polgári gondolkodó származik az alsópapok soraiból és szövetségese az enciklopédistáknak.

Meslier Testamentumának sorsa

Meslier irodalmi munkássága a 18. század első felére esik, életműve azonban légmentesen el volt zárva hosszu ideig a közönségtől. Ebben az

időben mai értelemben vett lapok még nem is voltak, igy az egyes irók ezen az uton müveiket nem hozhatták ilyen publikációval nyilvánosságra. Maga Meslier is csak egyetlen müvet irt egész életén keresztül, nagy szorgalommal, Testámentumát. Meslier Testámentumát, azaz végrendeletét a 19. század második felében adták ki kritikai kiadásban. Meslier Testámentumából azonban már Voltaire is megjelentetett egyes részleteket 1762-ben, tehát csaknem tiz évvel Meslier halála után. Ez volt az első dolog, ami Meslier-től napvilágot látott. Azzal azonban, hogy Mesliertől valami napvilágot látott, azt mondhatnám: még nem Meslier látott napvilágot, amennyiben Voltaire meghamisitotta Meslier-t. Voltaire ugyanis deistává szeliditette azt a harcos atheistát, aki Meslier a valóságban volt és Meslier szociális állásfoglalását is legyengitette, a jogegyenlőség bajnokát csinálta abból a gondolkodóból, aki egy paraszti kommunizmus talaján állott. Meslier politikai radikalizmusban, forradalmiságban egészen egyedülálló és kivételes jelenség a 18. század gondolkodói között, egészen a francia forradalomig. Egyedül Diderot az, aki ennyire radikális, mint ő, de látni fogjuk, hogy még Diderot-nál sem ennyire egyértelmü ez a radikalizmus. Ez persze nemcsak hátrányára, hanem sok tekintetben előnyére is válik Diderot filozófiai felfogásának, mert a Meslier-féle radikalizmus nemcsak a haladottság kifejezése, hanem sok tekintetben az elmaradottságnak is. Meslier a polgári fejlődés bizonyos tényeit, amelyek pedig előremutató tények, nem értheti meg a maga álláspontjáról, s ez filozófiája számára is korlátot jelent.

Az agrárviszonyok fejlődésének néhány fő vonása Franciaországban

Milyen érdekeket fejez ki végeredményben Meslier? Nem elég azt mondani, hogy a parasztság érdekeit. A parasztság a 18. század Franciaországában még nem differenciálódott ugyan, de bizonyos kezdődő differenciáció már megvan. Éppen olyan dolgokban mutatkozik meg ez a kezdődő differenciáció, amelyek Meslier gondolatvilágában is igen határozottan és világosan felmerülnek.

Ahhoz, hogy filozófiai és társadalmi radikalizmusát megértsük, röviden beszélni kell a francia parasztság akkori állapotáról, illetőleg a francia mezőgazdaság fejlődéséről.

Először is azt kell leszögezni, hogy a francia mezőgazdasági fejlődés elüt az angoltól. Angliában annak következtében, hogy a York - és Lancester-család, a "rózsák harcában" az angol nemesség kiirtja egymást, megsemmisül az angol feudális nemesség. Igy igen korán kedvező történelmi fejlődés indul meg, amennyiben az uj nemesség, amely Angliában a szinre lép a 15. század végén, polgárosodó nemesség és a feudális birtok is polgári alapra helyezkedik, fejlődik át.

Ezzel szemben a francia fejlődésben a mezőgazdaságnál nem történik meg ez a lassu polgári átalakulás. A francia nemesség csak nagyon korlátolt mértékben kapcsolódik bele az árutermelésbe és amennyiben bekapcsolódik, annyiban is régi feudális módon és eszközökkel üzi ezt. Növeli a parasztság feudális terheit azért, hogy a kipréselt terméktöbbletet értékesitse.

Mig Angliában olyan tipusa jön létre a nemességnek, amely a birtokán ül és gazdálkodik, addig Franciaországban létrejön az udvari nemesség tipusa, amely nem otthon él a birtokán, nem gazdálkodik, hanem megbizottja: intendánsa gazdálkodik helyette, ő maga a fővárosban, az udvar közelében, magában az udvarban vagy az udvar árnyékában él.

A francia paraszt éppen ezért a 17. és 18. században hihetetlen elnyomorodik: minél inkább kifejlődik a polgári életmód, minél inkább kifejlődik a pénzgazdálkodás, annál több teher nehezedik a vállára, amit jórészt a régi módon próbálnak kihajtani belőle.

Az általános elnyomorodásán belül azonban megmutatkoznak bizonyos belső differenciálódások is a parasztságban. Ez olyan kérdésben mutatkozik meg a legélesebben, amely a Meslier-féle gondolatok társadalmi alapját jelenti.

A 18. századi Franciaországban éppen a mezőgazdaság ezen elmaradottsága miatt, igen sok helyen megtalálható még a földközösség tetemes maradványa. (Meslier ilyen vidéken élt, Campagne-ban.) A faluközösségnek nagy földterületei voltak. Ezek közföldek: nemcsak annyiban, hogy használatuk közös, hanem közföldek abból a szempontból is, amit Engels emlit, hogy a falu közösen birtokolta az egész müvelhető földet és tulajdonképpen nem volt egyéni tulajdon. A parasztok felosztották egymás között sorsolás utján a földet, mindegyik paraszt egy-egy parcellát kapott, amelyet bizonyos időn keresztül használhatott. De mi mutatja azt, hogy ez a parcella nem volt az övé még akkor sem, ha később az a szokás fejlődik ki, hogy a közös parcella a fiára is átszállhat, tehát öröklődhet? Az, hogy ha örökölhetővé is válik egy-egy földdarabka, mégsem lehet eladni. A család örökölheti a "jus usi"-t, tehát használati jogot szerezhet, de soha nem szerezhet "jus ab tendi"-t, vagyis az elidegenítés, a föld eladásának, átszármaztatásának jogát soha nem szerezheti meg.

Mint a 18. század második negyedéből reánk maradt rendeletek mutatják, van olyan törekvés, hogy ezeket a földeket eladhatóvá változassák át.

A század második negyedében olyan központi királyi rendeleteket adnak ki, amelyek előmozditják a parasztság egy részének ezt a törekvését.

Ez a probléma az, amely meghatározza Meslier helyzetét és gondolkodását is.

Meslier egyenlősítő kommunizmusa

Meslier egy kommunizmust hirdet, olyan kommunizmust, amely lényegében visszatükrözője ezeknek az állapotoknak, illetőleg ezekből az állapotokból indul ki.

Meslier kommunizmusa egyenlősitő kommunizmus, amely egyenlő életfeltételeket, munkafeltételeket akar a különböző embereknek. Ő is, mint általában a 18. századi kommunista gondolkodók, ezt a vagyonközösség követelésében fejezi ki.

Az egyenlőség gondolatának három formája

Az egyenlőség gondolata három formában merül fel a 18. század folyamán. Ez a három forma tulajdonképpen a 16. századdal kezdődő polgári fejlődéssel kezdettől fogva feltünik, csak nem olyan tisztán, mint a 18. századi francia fejlődésben. Ezt a három formát nekünk marxistáknak nem szabad összekevernünk egymással. Elég derekasan összekeverték ezt a polgári filozófia- és eszmetörténet képviselői.

Az egyenlőség jelszava - mint ilyen - felmerül a polgári forradalom előtt mindenféle mozgalomban, azonban különböző értelemben.

Első értelmét az előbb láttuk már Bayle-lel kapcsolatban, ez a jogi egyenlőség. Olyan egyenlőséget akarnak a burzsoázia ideológiai képviselői, amely nem sérti az ő kizsákmányoló osztályuk érdekeit, ellenkezőleg: előmozditja azokat és mégis az egyenlőség látszatával adományozná meg a társadalmat, a társadalom egészét; ezért ezt a jó lelkiismerettel szembe tudják állitani és szembe is állitják a feudális egyenlőtlenséggel. A jogi egyenlőségnek ez a követelése nem radikális követelés, bár a forradalmi antifeudális polgárság követelése.

Radikálisebb formája az egyenlőség gondolatának az, amit a kispolgári egyenlőség jelent. Mi ennek a tartalma? A kispolgárság nem kizsákmányoló osztály, amennyiben a saját termelőeszközeivel maga dolgozik. Éppen ezért a forradalmi kispolgárság köréből jövő egyenlőséggondolat nem éri már be azzal, hogy a formális jogi egyenlőséget kivánja csak az eljövendő társadalom alapjaként, hanem tényleges egyenlőséget akar, olyan egyenlőséget, amely kifejeződnék a tulajdonnak, tehát az egyéni, személyes munkán alapuló tulajdonnak viszonylagos egyenlőségében, abban, hogy a különböző tulajdonosok nagyjában és egészében egyforma vagyonnal rendelkeznének. A vagyon-egyenlősités jelszavának, amely a jogegyenlőségnél radikálisabb jelszó, - ez az egyik formája. Ezt látjuk majd Rousseau-nál.

Végül a harmadik forma szemben a vagyon egyenlőség kispolgári felfogásával: a tulajdon eltörlését követeli és vagyonközösségről beszél.

Nos, ami Morelly-nél és Mably-nál olyan követelményként merül fel, amely a jövőben végrehajtandó, az Meslier- életkörülményei között többékevésbé adott tény.

Meslier a saját társadalma viszonyaiból indul ki és követeli ezt az egyenlősitő kommunizmus érvényesitését és kiterjesztését, amiben a közföldekből bizonyos hasznot huzó szegények, paraszti rétegek érdekeinek ideológiai védelme mutatkozik meg.

Minthogy az egyenlőség polgári felfogásáról, annak különböző értelméről beszélünk, ezért meg kell mondani azt, hogy végeredményben a Meslier-féle egyenlőség-gondolat, amely kommunisztikus, nem haladja meg a polgári társadalom kereteit. Az egyenlőségnek az az értelme, amely meghaladja a polgári társadalom kereteit: kizárólag a marxista értelme.

Nos, a marxizmus az egyenlőségen egészen mást ért, mint ezek a gondolkodók. A marxizmus az egyenlőségen azt érti, hogy mindenkit egyenlő módon fel kell szabaditani a kizsákmányolás alól, tehát a termelőeszközök magántulajdonának, s ezzel az osztályoknak megszüntetését.

A legvilágosabban ez abban tünik fel Mesliernél és a többi egyenlősitő kommunistánál is a fogvamaradás, a kispolgári (kistermelői) korlátokban, hogy az egyenlőségen nemcsak a tulajdon megszüntetését értik, hanem azt lehet mondani, hogy a mindennapi élet területén való mindenféle egyenlősitést.

Hogy ez honnan jön, - erről már beszéltem és még beszélni fogok más gondolkodókkal kapcsolatban. Mindenesetre szögezzük le, hogy ez az egyértelmü állásfoglalás az egyenlősitő kommunizmus mellett: Meslier egyik fontos sajátossága és egyszersmind kifejezője annak a radikalizmusnak is, amely más területen is megmutatkozik nála.

Ismeretes az az elmélet, amelyet az ellenállási jog elméletének neveztem: ha az uralkodó nem tartja be azokat a kötelezettségeket, amelyek rá hárulnak, akkor a népnek joga van az ellenállásra vele szemben. Az ellenállásban, persze különböző formákig mennek el a különböző gondolkodók. A legradikálisabb ellenállási mód az, amelyet a zsarnokká fajult uralkodó megölésének követelményeként állitanak fel nem egyszer: a tirannust meg kell gyilkolni, meg kell ölni. Ennek a gondolatnak a kifejtésénél rendszerint hivatkoznak a római fejlődésre és a római példákra. Ezt a gondolatot veszi fel és viszi tovább Meslier.

Ha most arra gondolunk, hogy olyan gondolkodók, mint Holbach csak az alkotmányos monarchia követeléséig jut el, akkor egyszerre világosan és nyilvánvalóan áll előttünk Meslier hallatlan radikalizmusa.

Társadalmi és politikai radakálizmusával függ össze, hogy Meslier, aki utálja, gyülöli a vallást és mindenféle eszközzel harcol a vallás ellen, mégsem veszti el a fejét ebben a kérdésben és elég világosan látja, hogy a vallás kérdésénél is fontosabb kérdés a politikai hatalom kérdése. Nála ez ugy fejeződik ki, hogy mindenekelőtt a monarchiát támadja és a monarchia ellen harcol, és csak másodsorban harcol az egyház, mint olyan szervezet ellen, amely politikailag támogatja és vallásilag megszenteli a monarchiát.

Ez hallatlanul zseniális gondolat. A későbbi fejlődésben számos gondolkodónál a fő kérdés az egyház kérdése, nem pedig az államé.

Azt lehet mondani, hogy Meslier még itt, fejlődése legkezdetén egé-

szen világosan, vagy legalábbis a korhoz képest rendkivül világosan látja az állam és az egyház viszonyát.

Meslier - mint életrajzából tudjuk - nem egyszer sulyos konfliktusba keveredett faluja földesurával és ebből per is származott, amely egész életét megkeresitette; nemcsak a világi, a világi hatalmasságok, hanem felső egyházi hatósága is egész életében zaklatja ezt a papot.

Különböző polgári életirói, köztük olyan megértő és finomelméjü életirója is, mint David Friedrich Strauss, ebből a konfliktusból akarják levezetni Meslier egész felfogását, társadalmi és politikai radikalizmusát. Ez azonban nevetséges leszükitése lenne a Meslier-féle forradalmi álláspontnak.

Ha valaki az elmult társadalmi renden csak a saját egyéni sérelmeit akarja megbosszulni, az nem lehet igazán forradalmár. Az ellenforradalmi ideológia képviselői, kivált Nietzsche óta a forradalmárokat általában ugy próbálták beállitani, mintha pusztán saját sérelmeiket akarnák megbosszulni az elmult rendszeren és igy rajzolták meg azután a "ressentiment" forradalmár képét, tehát egy olyan forradalmárét, aki puszta személyi ellenszenvből harcol a régi világ ellen.

Mesliernél is ilyenféle törekvést látnak polgári életrajzirói, ez az álláspont azonban természetesen helytelen. Saját sérelmei hozzájárultak ahhoz, hogy felismerje a nép nyomorát, másrészt azonban azért keveredik már összeütközésbe a földesurral, mert a nép oldalán állott, a népnek fogta pártját.

Elszigeteltsége

Meslier a maga radikális ideológiájával szükségképpen elszigetelt. Nemcsak azért elszigetelt, mert nem adja ki irásait, - ha történetesen kiadja irásait, akkor is elszigetelt marad, mert testámentumában ugyszólván csak a legszegényebb paraszti réteg érdekeit és igényeit tartja szem előtt és a polgári fejlődésnek akkor már előtérben álló nagy kérdéseivel nem foglalkozik.

Másrészt azt kell mondani, hogy bizonyos mértékig még a parasztságon belül is elszigetelt. Hiszen ha megnézzük azokat a harcokat, amelyek bőven vannak a 18. században, ha nézzük a 18. századi francia parasztok különböző lázadásait, igy pl. a "camisard"-ok mozgalmát, amely 1702 és 1706 között zajlott le és a legnagyobb parasztfelkelés a század első felében, akkor azt látjuk, hogy a camisardok mozgalma kevésbé radikális célokat tüz ki, mint amilyenek a Meslier-féle egyenlősitő kommunizmus célkitüzései a camisard-mozgalom csak olyan célokat tüz ki, amelyek nem valami egyenlősitő kommunizmus megvalósitását célozták, hanem a feudális terhek bizonyos csökkentését.

Ennek következménye az, hogy Meslier hosszu-hosszu ideig nem hat, mint gondolkodó.

Meslier az ész papja

De egyszersmind ennek a radikalizmusnak a következménye az is, hogy később, a francia forradalom alatt, 1793-ban viszont visszanyulnak bizonyos eszméire. Éppen a forradalmi legradikálisabb törekvései a maguk ősét ismerik fel Meslierben, 1793 novemberében a jakobinások legradikálisabb képviselője, a később kivégzett, s a hébertista szárnyhoz tartozó egyik forradalmár. Anacharsis Cloots olyan javaslattal áll elő, hogy államilag ismerjék el Mesliert, mint az "Ész" papját. Robespierre, aki szembenáll ezzel a szélsőséges arányzattal megakadályozza ezt az elismerést, és később - mint tudjuk - a hébertistákat Robespierrék felszámolják.

Társadalmi eszméinek tárgyalása után nézzük mostmár általában filozófiai eszméit. Látni fogjuk, hogy jelentős gondolkodó ezen a téren is.

Valláskritikája

Mindenekelőtt vallás-kritikáját kell megnéznünk. Azt mondhatnám, - persze, modern terminussal irva körül a dolgot - hogy a vallás elleni harc nála mint a feudalizmus elleni harc egy része jelenik meg.

Minthogy megérti azt, hogy a feudális államhatalom a fő kérdés, minthogy a zsarnokgyilkosság eszközével és általában az erőszak eszközével le akarja rombolni az abszolut monarchiát, - megérti azt is, hogy a vallás kérdése mindenekelőtt abból a szempontból fontos, hogy a vallás támogatja az uralkodó osztályok rodhadt uralmát.

A nyugati feudalizmus alatt, a feudalizmus virágkorában az emberek tudatában ugy élt a vallás, hogy lényegében két vallás van: az egyik vallás az igazi, a keresztény vallás, a másik pedig a hamis, a pogány vallás, ami egyet jelent az istentelenséggel.

Amikor az ujkorban az emberek ismerete is kitágul a nagy felfedezésekkel, a különböző szokások, felfogások leirásával egyszerre feloldódik ez a primitiv középkori dualizmus és felmerül az a gondolat, hogy ugy látszik, az istent különbözőképpen tisztelik és ennek ellenére mindegyik vallás azt állitja magáról, hogy kizárólag az övé az igaz.

Ez az őstény, amelyből a vallásnak minden kritikusa és ugyanigy a biblia kritikusa is kiindul. Meslier szintén ebből indul ki. Szerinte az a tény, hogy különböző vallások vannak és mindegyik az egyedül üdvözitő és egyedül igaz vallás elnevezésére és hitelére tart igényt, megmutatja, hogy lényegében ezek a vallások ravasz politikusok kitalálásai.

Itt is látjuk, hogy a politikusokat előnyben részesiti a papok felett, mint ahogyan az államhatalom kérdését fontosabbnak látja a vallásnál. Miután ravasz politikusok kitalálták ezeket a vallásokat, hamis próféták terjesztik azokat.

Mennyire jellemző Meslier-re, hogy ennyire a politikai és hatalmi

kérdéseket állitja előtérbe, ennek megvilágitására zárójelben csak egy adatot:

Diderot-nál látjuk majd viszont, hogy jobban érdekli az abszolut monarchia kérdése, mint a vallás szemben Voltaire-rel akinél a vallás kérdése áll előtérben, ugyanakkor azonban Diderot azt mondja, hogy a király nem más, mint a papok lictora, vagyis az az ember, aki a papok előtt viszi a vesszőnyalábot. Szóval a király csak eszköze a papi uralomnak.

Meslier ezt sokkal pontosabban látta, mint Diderot, aki pedig a fejlődés egy magasabb fokán állott.

Mit szóljunk ahhoz az állásponthoz, hogy szerinte a vallást a ravasz politikusok találják ki és a hamis próféták hirdetik?

Azt lehet mondani, hogy a vallás társadalmi funkciójának a felismerése fejeződik ki ebben, az, hogy a nép félrevezetésére szolgál, hogy ópium a népnek. Ugyanakkor viszont, amikor a vallás társadalmi funkcióját ilyen világosan látja, egyáltalán nem látja a vallás társadalmi eredetét.

Azok a gondolkodók, akik a vallást a félelemmel magyarázzák, az ismeretlen természeti és társadalmi hatalmak előtt való félelemmel sokkal közelebb járnak majd a vallás eredetének megértéséhez ellenben nagyon kevesen látják világosabban a vallás társadalmi funkcióját, az osztályelnyomás érdekében betöltött funkcióját, mint Meslier.

Meslier biblia-kritikájának alapgondolata szintén az, hogy ha létezne olyan vallás, amelyet az uristen nyilatkoztatott ki, vagyis kinyilatkoztatott vallás, akkor az istennek csalhatatlan bizonyitékokat kellett volna adnia arranézve, hogy éppen ez a vallás amely valóban kinyilatkoztatott vallás. Az isten azonban - ugy látszik - elfeledkezett arról, hogy ilyen bizonyitékokat adjon. Ha a keresztények azt mondják, hogy a biblia ilyen bizonyiték, akkor alaposan csalódnak. A biblia nem ilyen bizonyiték - és apróra szétszedi a bibliát, az összes olyan módszereket felhasználva, amiket a bibliakritika az ő napjaiig kialakitott.

Meslier abból a szempontból vizsgálja a bibliát, hogy vajon a biblia bizonyitékul szolgál-e arranézve, hogy a keresztény vallás az igazi vallás?

Azért van itt a bibliának ilyen központi szerepe, mert általában a bibliára, mint az isteni kinyilatkoztatás szavára hivatkozik az egyház és ennek következtében ezzel támasztja elá a maga jogigényét arra, hogy abszolut vallás, egyedül üdvözitő és az egyedül igaz vallás.

Meslier olyan kritikai irányzatokat és módszereket foglal össze, amelyek már a 16. századtól kezdve kifejlődőben vannak és az előtérbe nyomulva, egyre inkább tudatosan a biblia-kritika eszközévé válnak.

Bibliakritikai irányzatok

Anélkül, hogy teljességre tarthatnék igényt, ezeknek az irányzatoknak a felsorolásában, csak néhány ilyent emlitek.

Naív Bibliakritika a belső ellentmondások alapján

Azt hiszem, a legprimitivebb, a legkezdetlegesebb formája a bibliakritikának a biblia belső ellentmondásainak a feltárása.

Egy példát mondok: a Biblia szerint miután Ádám és Éva gyermeke: Kain megölte Ábelt, igy kiált fel bünbánatában "Üssön agyon az első ember, aki reám talál!"

Ebben ellentmondást látnak, mert hiszen Ádámnak és Évának a meghalt Ábelen kivül csak egy fia van: Kain, tehát nem egészen logikus azt mondani, hogy "üssön agyon az első ember, aki reámtalál", - mert az első ember vagy Ádám, vagy Éva. Ebből az következik, hogy vagy a biblia téved, szavai nem hitelesek, vagy a biblia ezen szavait ugy kell felfogni, mint bizonyitékot amellett, hogy Ádám és Éva előtt is éltek már emberek.

A 16. században, ha nem is valami nagy irányzat, de mindenesetre egy vallási irányzat kerekedik ebből: a preadamiták szektája vagyis akik azt hirdetik, hogy Ádám és Éva előtt - pontosabban: Ádám előtt, mert hiszen Éva csak az ő bordájából vétetett - voltak már emberek.

Látjuk, hogy ez még igen primitiv formája a biblia-kritikának, amely számos esetben még maga is azon a talajon mozog, amit tulajdonképpen kritizál, vagyis maga sem szakad el a vallástól.

Racionalista Biblia-kritika

Ennek továbbfejlesztett formája az, amit a biblia racionalista kritikájának nevezhetnék. A biblia eme racinalista kritikája már komoly és erős fegyver s különösen a 17. században válik azzá, amennyiben most már nem ilyen korlátolt módon keres apró-cseprő, kisebb és nagyobb ellentmondásokat. Általában a bibliai mitoszokat, a biblia különböző személyeit, beleértve Jézust is, ezek cselekedeteit az ész itélőszéke elé állitja, és a "lumen naturale", a természetes ész fénye mellett megmutatja, hogy ezek a cselekedetek ellentmondásban vannak egyrészt az ésszel, másrészt ellentmondásban állnak az emberi természettel.

A Bibliában lépten nyomon azt látjuk, hogy vagy az isten, vagy az isten megbizottja: prófétája, vagy talán éppen a fia áttöri az oksági láncolat szigoru kapcsát, zárát, és ennek következtében megsérti az okság törvényét, amit a 17. századiak - mint már láttuk más előadásokban - igen világosan kidolgoztak, s aminek elismerésén az ésszerü vizsgálat nyugszik.

Másrészt azonban nemcsak az észnek, hanem általában az emberi természetnek is ellentmondanak a bibliában leirt erkölcsi cselekedetek, mert hiszen egy egész sereg olyan erkölcsi követelményt állit fel a Biblia, amit a 18. századi felvilágositók az emberi természet nevében mint aszkétikus, emberellenes követelményt megtagadnak.

Kétségtelen, hogy ez a pontja a biblia-kritikának, tehát az, hogy az erkölcsi oldalról, az emberi természet nevében birálják ezeket a cseleke-

deteket: progresszív és pozitív, amennyiben a valláserkölcsöt szétzuzza, annak ellentmondásait kimutatja, ugyanakkor azonban bizonyos fokig korlátolt is, amennyiben a kérdést nem tudja történelmileg felfogni. De éppen ez a történelmiség az a következő pont, amelyet a fejlettebb irányok vetnek fel, mint a biblia-kritika szempontját.

A Biblia kronológiai kritikája

A harmadik ilyen irányzat és egyben módszer is - minden irányzat egy-egy módszernek az eszmei alapján nyugszik - az a módszere és irányzata a biblia-kritikának, amely a 17. században jön létre, de csak a század második felében erősödik meg; ezt a biblia időrendi kronológiai ellentmondásai kritikájának lehetne nevezni. Ez már igen komoly történelmi szempontot vezet be.

Mi ez a komoly történelmi szempont? Az, hogy a bibliából kiolvasható, vagy a bibliában közvetlenül megadott események kronológiáját, időrendjét összehasonlítjuk azzal a kronológiával, időrenddel, amit a profán történetirás, a történelmi irások, emlékek vizsgálata alapján a 17. század történészei kihüvelyeznek.

Például a Biblia azt hirdeti, hogy a világot pontosan Jézus Krisztus születése előtt 4004-ben teremtette az uristen. Nos, mit tesznek a 17. századi biblia kritikusok, Richard Simon és mások? Bemutatják azt, hogy a kinai annáleszek szerint már időszámításunk előtt 4000-ben rendkivül rendezett állam volt Kina, tehát elképzelhetetlen, hogy a világ teremtése után 4 esztendővel már rendezett állami életben éljen a nép.

Tehát igy mutatják meg, hogy ellentmond a Biblia által megadott időrend a tényeknek, illetőleg a nem egyházi történetirás által feltárt időrendnek.

Ugyanakkor megmutatják azt, hogy a Biblia belső időrendje, tehát a Bibliában leirt események időrendje is zavaros. Hogy az előző példánál maradjunk, - ha a biblia azt hirdeti, hogy Jézus Krisztus a világ teremtése után 4004-ben született, akkor a biblia-kritikusok - itt elsősorban Richard Simon nevét kell kiemelnem, de persze, mások is - elkezdenek számolni, és azt mondják, hogy a biblia leirja, hogy Ádámtól kezdve Ábrahámig ennyi és ennyi nemzedék születik. Ha ezeknek a nemzedékeknek az átlagos életkorát összeadjuk, akkor már "felélték" a négyezer és néhány esztendőt, tehát lehetetlen, hogy a biblia megbizható adatokat szolgáltasson.

Tehát ilyen eszközökkel kritizálják a bibliát, és kétségtelen, hogy a 18. század elejére sikerül a Bibliát apróra szétszedni, kő kövön nem marad: a biblia egyes tényei mint észellenes, mint az emberi természettel ellenes, mint a valóságos történelemmel ellenes tények jelennek meg.

Mégis még ez a harmadik forma is, a biblia ezen időrendi ellentmondásainak a felmutatása is szubaltern, egy alsóbbrendü forma ahhoz a tulajdonképpeni komoly formához képest, amely azután a polgári társadalom e téren elérhető és elért teljesitményének a csucspontját jelenti. Ez a negyedik forma a biblia történeti-filológiai kritikája. Ezen tul csak a marxista módszerrel lehet jutni.

Ez a történelmi és filológiai kritika felveti azt a kérdést, hogy az ó- és ujtestamentum egyes szövegei hogyan jönnek létre, milyen forrásokra nyulnak vissza és milyen történelmi körülményeket tükröznek. Ezzel a módszerrel azután számos esetben közvetlenül az egyházi dogmatikát is támadják ezek a 17. és 18. századi gondolkodók, amennyiben a biblia egyes állitásai, melyek az egyház számára dogmákká váltak, később kerültek bele az egyes szövegekbe mint ahogyan a biblia állitólag keletkezett.

A történelmi körülményekkel való összehasonlitásból és abból az igyekezetükből, hogy megmutassák: a történelmi körülményekből hogyan jönnek létre ezek az elképzelések, - ebből kiindulva eljutnak egészen addig, hogy a biblia egyes szövegrészeit és fő téziseit visszavezessék a görög római filozófiára és a keleti vallási nézetekre.

Mi a hiányossága ennek a biblia-kritikai iránynak? Nyilvánvalóan az, hogy nem tudja azt a világtörténelmi kérdést megoldani, amelyet csak a marxista történetirás oldott meg, hogy a kereszténység létrejötte milyen osztály- és milyen történelmi alapon nyugszik és hogy ehhez hogyan kapcsolódik hozzá a biblia létrejötte és szentkönyvként való egyházi elismerése.

Ezek a módszerek és áramlatok nem ugy tekintendők, mint egymástól eltérő áramlatok, hanem ellenkezőleg, mint a fejlődés különböző szakaszait, fokait reprezentáló áramlatok. Az első kettő a legprimitivebb, de ez az, ami lehetővé teszi a második kettőt.

Meslier Testamentumában ezek a módszerek érvényesülnek anélkül, hogy a Bibliára vonatkozó filológiai, történelmi kritikának arra a magaslatára jutna, amely Spinozánál van. Ehhez tulságosan az isten háta mögött élt, tulságosan távol a fővárostól, és mint elszigetelt ember, nem juthatott hozzá, hogy a legmodernebb kérdésekben ilyen vizsgálatokat végezhessen.

A Bibliáról nemcsak tartalmi szempontból, a Biblia esztétikai formájáról is, lekicsinylőleg nyilatkozik.

Az egyik fő pont nála az, hogy nem éri el a Biblia egyik könyve sem Platon munkáinak gondolati és esztétikai szinvonalát sem, és az ujtestamentum ismeretes parabolái, képes morális történetei messze elmaradnak - ismét erkölcsi tartalom az esztétikai szépség tekintetében - Ezópus meséitől.

Nézzük most már ezt az ismeretelméletet. A 17. századi francia filozófia nagy ténye a descartesi filozófia. Ez volt az a kotránykő, amelyben mindenki beleütközött: Descartest jobbról és balról egyaránt támadták, bírálták.

A descartesi filozófia jobboldali bírálói: az okkazionalisták azon fáradoztak, hogy eltakarítsák, kiseperjék a descartesi filozófiából a "res extensa"-t, azaz a kiterjedt dolgot, tehát az anyagot. A másik részről viszont a materializmus támadása abban az irányban megy, hogy a descartesi filozófia idealizmusát bomlassza és törje szét. Ennek az irányzatnak első legjelentősebb képviselője Meslier.

Meslier nagy érdeme, hogy mint konzekvens és éleselméjü materialista, a cartesiuszi problémát élesebben veti fel, mint ahogyan általában a 17. századi filozófusok.

Hogy a descartesi filozófia egy ellentmondáson nyugszik, hogy ellentétes tendenciákat próbál kompromisszummal összeegyeztetni: ezt nyilván érezték mind a jobboldali, mind a baloldali kritika áramlatai, de olyan világosan, mint Meslier, egyik sem fejezi ki.

Meslier következetesen feltárja és megmutatja azt a szakadékot, amely Descartes-nál a "res cogitans" és a "res extensa" között van. Az ő kritikai álláspontja azonban necsak az, hogy mit jelent ez Descartes-nál és miért összeegyeztethetetlen elemek ezek, hanem tovább megy és egy sereg fontos és érdekes kérdést vet fel.

Vizsgálat alá veszi a "res cogitans"-t, a gondolkodó dolgot és azt mondja, hogy a descartesi "res cogitans" értelmetlen valami, mert ebből a gondolkodó dologból hiányoznia kell a mozgásnak. Miért kell hiányoznia a mozgásnak? Azért - mondja Meslier - mert mozgás csak térben lehetséges, tér nélkül nincs mozgás márpedig ha a "res cogitans" vagyis a gondolkodó szubsztancia teljesen téren kivül létezik, semmi köze nincs a kiterjedéshez, azaz az anyagi szubsztanciához, akkor nem lehetséges semmiféle mozgás.

Ebből következik azután az, (amit már Gassendi felvetett Descartestal szemben) hogy ha a gondolkodó dolog nem mozoghat, akkor a szellemi és a testi dolog, a "res cogitans" és a kiterjedt szubsztancia, a "res extensa" egyáltalán nem is hatnatnak egymásra.

Azt mondhatnám, hogy Meslier érdeme, hogy az anyag és a mozgás egységét képviseli filozófiailag, azt az egységet képviseli, amely a mechanikus materializmusban általában problamatikussá vált.

Az anyag és mozgás egységének álláspontjáról kritizálja ezután a világ teremtéséről szóló tanitások és egyben isten létének abszurditását. Mi az Isten? Isten - mondja - egy a világon kivül létező, azaz egy a téren és az időn kivül létező tény, aki megteremti, létrehozza ezt a világot. Igy képzelik el ezt a vallások. Ez az elképzelés azonban abszurd. Abszurd mindenekelőtt azért, mert téren és időn kivül létezni lehetetlen, a tér és

az idő az alapja a létezésnek, az idő nem más, mint a létezés alapvető formája.

Innen megy tovább a teremtés képzetének cáfolásáig.

Ha ez a téren és időn kivül létező lény, tevékeny lény - akkor mozog! De hogy mozoghatna téren és időn kivül s ha nem tud mozogni, hogyan tud teremteni - pláne a semmiből.

Gassendi hagyományait felvéve és folytatva azt bizonyitja, hogy a "tökéletes lény" képzete, amely Descartes szerint velünk született eszme, - nem velünk született eszme: a tökéletesség fogalma kialakul bennünk a valóság tökéletlen vonásait látva magunk előtt.

Az ember fantáziája képes arra, hogy olyan dolgokat produkáljon, amelyek a valóságban közvetlenül nincsenek adva.

A másik ugrópont érvelésében az, hogy abból, hogy valaminek a képzete létezik, egyáltalán nem következik, hogy az ennek megfelelő lény is léteznék.

Meslier felveti azt a kérdést, hogy tulajdonképpen hol kell keresnünk a végtelen lényt, amelyet az idealisták istennek tartanak, van-e egyáltalán ilyen? Itt komolyan igyekszik kidolgozni az anyagi világ végtelenségének a gondolatát. Az egyetlen létező az anyag, az anyagból ered minden és az anyag végtelen térben és időben is. Éppen ezért végső soron ennek az időben és térben végtelen anyagi világnak abszurd torzitása az isten képzete.

Ebben az időben az ontológiai isten-érv, amivel Descartes is érvel, és amely általában a középkori objektiv idealista filozófusok legkedvesebb érve volt az isten léte mellett, - már vesztett erejéből, hatásából. Lassan kezdett odakerülni, ahová való nevezetesen a történelem szemétdombjára. Ellenben igen érdekes módon előtérbe lép és hosszan tartja magát az isten-érvek egy másik általunk már ismert formája, nevezetesen a fiziko-teleológiai isten-érv. Meslier ezt az isten-érvet is megtámadja.

Mit mondott ez az érv? A természetben uralkodó rend és törvényszerüség, a természetben uralkodó harmónia feltételez egy világrendező értelmes lényt. Ez az állitólagos isten-bizonyiték ugy ábrázolja istent, mintha egy nagy világépitő mester lenne, aki előre eltervezi, összehangolja, azután megalkotja a világnak ezt az épületét.

Meslier még nem képes a döntő oldalról támadni ezt a fiziko-teleológiai isten-érvet. Majd látjuk, hogy ez csak azoknál a gondolkodóknál indulhat meg igazán, akik a fejlődés gondolatát felvetik, de mindenesetre Meslier polemizál ezzel az isten-érvvel is. Azt mondja, ő csodálja a természet rendjét és szépségét, de ugy csodálja, mint magának a természetnek az alkotását. Ha isten alkotása lenne, nem csodálhatná igy, mert isteni, az az tökéletes alkotásnak - nagyon is tökéletlen.

A világ Meslier szerint nem tökéletes, nem harmonikus, hanem diszharmonikus. Amikor ezt mondja, lényegében az ő társadalmi tapasztalataira hivatkozik, a kiáltó társadalmi egyenlőtlenségekre.

Mármost, ha a világ nem harmonikus, hanem diszharmonikus, ha a világban levő diszharmóniát, azaz a rosszat, a negativumot nem lehet iga-

zolni, ugy, ahogyan Leibniz és mások próbálják a Theodiceában, akkor teljesen érdektelen dolog fecsegni egy ilyen világépitő-mesterről, mert az adott esetben ez a mester nagyon rossz kontár.

Látjuk, hogy itt nyilvánvaló ateizmussal van dolgunk, hogy egy plébános, aki ahogyan polgári életirói, nem is helytelenül ki szokták hegyezni - az eucharisztiát kellett, hogy mutogassa, ugyanakkor a materializmusnak vonja le gondolataiban az ateisztikus konzekvenciáit.

Meslier felveti filozófiájában az anyag és a szellem viszonyának a kérdését is. Ezeknél a kérdéseknél nem áll filozófiai gondolkodása azon a magas szinvonalon, amit az előbb láttunk, de itt is helyes pozíciót foglal el.

Meslier valahogyan azt próbálgatja bizonygatni, hogy a gondolkodás nem választható el az anyagtól, terméke az anyagnak, de hogy konkréte miképpen terméke: ezt a legjobb esetben metaforákkal tudja megvilágitani. Olyanokat mond, hogy ahogyan a rózsa terméke a rózsaillat, ugy terméke az anyagnak a gondolkodás. Az anyag tömegszerü valami, a rózsa szintén, ezzel szemben a rózsaillat nem, de mégis a rózsának a terméke. Rózsa nélkül nincs illat. A vallások tehát tulajdonképpen az anyagnak egy ilyen termékei csupán. Ezek voltak azok a fő pontok, amelyekben össze lehet foglalni gondolatvilágát.

Voltaire

A következő gondolkodó, akivel foglalkozni fogunk, szintén nagypolgári gondolkodó, szintén egyértelmü kifejezője a maga osztályának, és ugyancsak a felvilágosodás első szakaszának ideológusai közé tartozik, mint Montesquieu. Tulajdonképpen bizonyos értelemben azt lehetne mondani, hogy Montesquieu párja, jóllehet nem egy ponton bírálta Montesquieu nézeteit.

Ez a jelentékeny gondolkodó Voltaire, aki 1694-től 1778-ig élt. Már ezek a dátumok is megmutatják azt, hogy Voltaire ugyan a francia felvilágosodás első szakaszának neveltje, mert a negyvenes évek előtt, már a harmincas években érett gondolkodóként lép fel, de pályája átfogja a felvilágosodás mindkét szakaszát.

Voltaire - becsületére legyen mondva - igyekezett együtt fejlődni korával. Ez nem mindenben sikerült neki, de legalábbis igyekezett, és hosszu életének folyamán végig a haladás harcosa tudott maradni. Nem mumifikálódott, nem porosodott be, - élete végén is fiatalos erővel tudta magát a küzdelembe vetni.

A haladó filozófiai eszmék harcos propagandistája

Voltaire-ről általában a polgári filozófiatörténet nagyon lebecsülő módon szokott beszélni. Nem tartja igazi filozófusnak és nem tartja eredeti gondolkodónak.

Azt lehet mondani, hogy ez a lebecsülés jogtalan. Voltaire ugyan tényleg nem nagy filozófus a szónak abban az értelmében, amiben egy Hobbes vagy egy Bacon, de filozófiai jelentősége és filozófiai hatása mégis rendkivül nagy.

Ha nem is produkál eredeti filozófiai eszméket, filozófiai jelentősége mégis rendkivül nagy, mert a 18. század felvilágosult filozófálásának azt a tipusát képviseli, amely száz és száz kisebb Voltaire formájában megvolt mindenütt, amely szellemesen és vonzóan, fáradhatatlanul és harcosan propagálta a haladó filozófiai gondolatot. A filozófiai eszmék ragyogó propagandistája ő elsősorban, nempedig uj, nagy filozófiai eszmék megteremtője.

Mint ilyen, feltétlenül beletartozik a filozófia történetébe: egyik legfontosabb előkészítője a második szakasz nagy materialista gondolkodóinak.

Ha Montesquieu az az ember, aki a legtöbbet tette annak érdekében, hogy a 18. századi osztályharcot mint politikai harcot vivják végig, helyesebben: mint olyan harcot vivják végig, amelyben az emberek politikailag és nem vallásos tudatformákban gondolkozzanak, akkor Voltaire viszont az az ember, aki a legtöbbet tesz annak érdekében, hogy a 18. század derekának és második felének gondolkodói mint nyilt atheisták lépjenek fel.

Ha Montesquieu eloszlatta a politika felől a vallásos ködvilágot, akkor Voltaire eloszlatta a materializmus körüli vallásos ködvilágot annak ellenére, hogy ő maga nem volt atheista.

Voltaire maga azoknak a még éretlen osztályviszonyoknak szülötte, amelyeket már jellemeztem, amelyek a század első felében uralkodnak, és éppen ezért ő maga mint deista gondolkodó lép a szinre és teljesen nem is tud a deizmustól megszabadulni még élete végén sem.

Minthogy a század első felében ir, gondolkodik, jelentős küzdelmet folytat a haladásért, ezért természetes, hogy az ő akkori nézőpontjai jobban meghatározzák a későbbi fejlődését, mint ahogyan - mondjuk - a negyvenes évek az enciklopédistákat, akik már érettebb és kiélezettebb osztályviszonyok között lépnek fel, tehát könnyebben tudnak szakitani a maguk kezdetben rendszerint meglevő deizmusával.

Voltaire - mint mondottam - a deizmus képviselője, és ennek megfelelően nem jut el az atheista materializmusig, a materializmus nyilt formájáig.

A francia pénzburzsoázia képviseletében lép fel a század első felében, annak a pénzburzsoáziának a képviseletében, amelynek végeredményben maga is tagja volt, minthogy hatalmas vagyont gyüjtött és foglalkozott pénzspekulációval is.

A mecénástól való függetlenedés

Általában szemére szokták ezt vetni Voltaire-nek, holott nem ilyen egyszerü a helyzet. Hogy Voltaire pénzspekulációval foglalkozott, hatalmas vagyont gyüjtött össze: ez az irói szabadságharc egyik mozzanata volt. Mennyiben?

Magunk is láttuk a 17. századi filozófia történetét elemezve, hogy a polgári gondolkodók - egy Hobbes, egy Locke - rendszerint főuri pártfogóra szorultak még. Hobbes-nak nevelősködnie kellett különböző főuri családoknál, Locke-nak ugyancsak, Spinoza már keserves munkával teremti meg a maga függetlenségét.

A 16. és a 17. századi gondolkodók rendszerint mecénásokra, pártfogókra szorulnak még, és csak a 18. századi irók és gondolkodók kezdik megpróbálni komolyabban azt, hogy függetlenedjenek a mecénásoktól, és

hogy a jövőben a maguk írói tehetségét és tollát - anyagi függetlenségre tévén szert - teljesen a saját elképzeléseik szolgálatába állitsák.

Vagyis megvan ennek a vagyongyüjtésnek az a pozitiv oldala, hogy ezzel függetlenednek a feudális, vagy félig feudális, vagy nem egy esetben polgári mecénástól, amely mecénásoktól való függés komoly és sulyos kiszolgáltatottságot jelentett.

Voltaire különben maga is elég gazdag polgári családból származott. Eredeti neve nem Voltaire, ez irói álnév, amelyet felvett. Eredeti neve Francois Marie Arouet. Honnan vette a Voltaire nevet? Valamelyik vidéki birtoka után, amely édesanyjáé volt.

Az irodalomba való belépése XVI. Lajos halála után, az ugynevezett régens-korban történik, amikor a francia burzsoázia és a francia nemesség részben a Law-féle finánc-spekulációval, részben a különböző élvezetek hajszolásával volt elfoglalva. Ekkor kezdi gyüjteni Voltaire is a maga vagyonát és az ugynevezett Paris-testvérek pénz- és bankügyleteibe kapcsolódik bele.

Mint egy szellemi rakéta lép be az irodalomba és ennek következtében nagyon tisztelték. Komoly iróvá azonban csak később fejlődik. Ehhez hozzájárulnak külső körülmények is.

Biográfiájából tudjuk, hogy 1725-ben összeütközésbe kerül egy főurral, egy bizonyos Rohan herceggel, aki marsall lett anélkül, hogy életében puskaport szagolt volna.

Bár nem sok a filozófiai tartalma, de kor-jellemzésként elmondom ezt a konfliktust.

Valami kis színésznőnek udvaroltak mindketten és az egyik alkalommal a színésznő jelenlétében Rohan herceg durván megtámadta vetélytársát. Megkérdezte tőle: "Mondja, magát tulajdonképpen hogyan hivják, Arouet-nek, vagy Voltaire-nek, vagy mi is a neve?" Voltaire erre azt felelte, hogy ő ugyan egyszerü családból származik, de legalább tisztában van vele, hogy kik az ősei.

A herceg rendkivüli indulatba jött és pálcáját fogva, hadonászni kezdett Voltaire orra előtt. Voltaire ekkor a vitőrjéhez nyult és azt próbálta kirángatni hüvelyéből. A színésznő azonban fölöttébb intelligensen viselkedett, mert egyszerüen elájult, minek következtében az összecsapás elmaradt, jóllehet az ügy nem maradt ennyiben. A herceg ugyanis elhatározta, hogy bosszut áll Voltaire-en; és lakájaival megverette őt, méghozzá ő maga dirigálta a lakájok munkáját, amennyiben egy kocsiból nézte, hogy a mások kocsiba becsalt Voltaire-rel mi történik. Mindenesetre jellemző a feudális viszonyokra, hogy ez a rossz hercegi tréfa hogyan folytatódik. Voltaire igazságot próbált szerezni magának. Mondottam már, hogy mint egy szellemi rakéta lép be az irodalomba és ennek következtében neki is vannak főuri pártfogói. Egy előkelő püspök Voltaire egyik versére egy Voltaire-t ünneplő verssel válaszol, melyben ugy ünnepli őt, mint a kor nagy költőjét.

Ezt keresi fel Voltaire és több más jóindulatu nagyságot is, de egyet-

lenegy sem akad közöttük, aki ténylegesen pártfogásába venné. Mindegyik elutasitja igazságkeresését.

Ezzel azonban még mindig nem zárul le a dolog. A hercegi család ugyanis fél attól, hogy Voltaire valahogyan bosszut áll a lieblingjén és ezért, - hogy Voltaire-t megakadályozza ebben - nagyszerü összeköttetései segitségével elfogatja Voltaire-t, akit be is zárnak a Bastille-ba.

Igaz, hogy Voltaire számára maga a fogság nem volt tulságosan keserves, mert viszonylag jól bántak vele. Ellenben az ügy mégis megmutatja ezeket a jogi állapotokat és megmutatja ennek a feudális udvari nemesnek a hatalmát s az iró hallatlanul alárendelt helyzetét.

Ez a lecsukatás végeredményben fordulópontot jelent Voltaire pályáján. Egy személyes élményén keresztül kerül konkréten szembe a feudális világ, az abszolut monarchia szörnyüségeivel és igazságtalanságával, és ekkor kezd rádöbbenni arra, hogy nem elég szellemességeket rakétázgatni.

A polgárosult Anglia

A Bastille-ból csak ugy szabadul meg, hogy megigéri: elmegy Angliába. El is megy, három évet tölt ott és angliai tartózkodása során ismerkedik meg - éppugy, mint Montesquieu - azokkal a már polgárosult állapotokkal, amelyek között a polgári irók egészen más helyzetben voltak, mint náluk Franciaországban.

Ez az angliai három év azt jelenti Voltaire számára, hogy nemcsak a polgári közállapotokkal ismerkedik meg, hanem az uj polgári tudománnyal és irodalommal is. Ami a tudományt és a filozófiát illeti, megismerkedik Locke eszményeivel és Locka fő-fő francia propagátora lesz. Ami a természettudományt illeti, newtoni fizikával ismerkedik meg és ugyancsak ennek propagátoraként lép fel.

1734-ben jelenik meg első, Angliát propagáló nagy munkája, a "Levél az angolokról", amelyben az angol közállapotokat és az angol forradalom nyomán Angliában kialakult tipusokat állitja szembe a francia feudalizmus és a francia abszolutizmus tipusaival.

Azt mondja, hogy mig náluk Franciaországban a paraszt elnyomott, addig Angliában gazdag és szépen fejlődik. Jellemző módon nem veszi észre azt, hogy éppen a 18. században az angol parasztság ama része, a yoemanry, amely kivivta a burzsoázia számára a forradalmat, a különböző bekeritési rendeletek, az un. "enclosure act"-ok segitségével egyre jobban pusztulásra, halálra van itélve.

Ezekben a levelekben megmutatja azt, hogy mig náluk a kereskedelem a feudális akadályokba ütközik, addig Angliában a kereskedő szabad ember és nagy vagyont gyüjt magának.

Megmutatja, hogy mi a különbség az irók helyzete között a két országban. Mig Franciaországban az irót egy anekdótáért a Bastille-ba zár-

ják, addig Angliában egy Pope, egy Addison, egy Steele és mások a nemzet ünnepelt emberei.

Kétségtelen, hogy az egész 18. századi francia felvilágosodás komolyan tájékozódik az angol felvilágosodáson és az angol polgári állapotokon általában.

Csak a 18. század végén, közvetlenül a francia forradalom előtt, Raynal abbé és mások müveiből látszik, hogy bizonyos szkepticizmussal néznek az angol viszonyok felé: már észrevesznek valamit az Angliában kialakult polgári társadalom ellentmondásaiból.

Feudális nemzet-eszme és világpolgárság

Rendkivül jellemző Voltaire-nek egy kis kalandja Angliában. Felismerik, hogy ő francia és ezért franciaellenes angol nemzeti gőgjükben az utca emberei molesztálni kezdik őt. Voltaire azonban feláll egy utcasarki kőre és ezt mondja. "Miért molesztálnak engem kedves angol barátaim - hát nem vagyok én elég szerencsétlen azért, hogy nem születtem az önök szabad országának polgárai közé?"

Ebből az anekdótából kiviláglik, hogy Voltaire polgári orientációja erősebb volt mint nemzeti orientációja, az ő számára a polgári érdekek összefüggése és érdekközössége erősebb volt, mint a nemzethez való tartozás.

Mi ennek az oka és miért hangsulyozom ezt?

A feudalizmus, különösen abszolutisztikus korszakában kialakitott egy olyan nemzeti ideológiát, amelyben mindenekelőtt a nemesség jelentette a nemzetet és kizárta a nemzet fogalmából a polgárságot. Ha egy francia irónál azzal találkozunk a 17. században, vagy a 18. század elején, hogy "nemzeti dicsőség", ez azt jelenti, hogy nemesi dicsőség.

Voltaire a maga világpolgárságát ezzel a feudális nemzeteszmével helyezi szembe, ugyanakkor viszont ezzel a világpolgárságával előkészitője a 18. század második fele számos francia irójánál meglevő patriotizmusnak, azonban ez az öntudat sem olyan erős általában a 18. századi francia forradalom előtt, mint a világpolgári öntudat.

Voltaire Angliából távozva, visszamegy hazájába, azonban a "Levél az angolokról" cimü müvének a sorsa ismét menekülésre kényszeriti. Az angolokról szóló levelet ugyanis arra itélik a munkát, hogy "a hóhér keze által égettessék el". Sőt lecsukták a könyv kiadóját, aki kivételesen balszerencséjére megnevezte magát a 18. század francia kiadói szokása ellenére, akik igen helyesen, nem nevezték meg magukat, hanem rendszerint ráirták a könyvre, hogy Amszterdam.

Voltaire nem hagyta magát mégegyszer becsukatni és megugrott. Lotharingiába ment, ahol néhány esztendeig él egy müvelt, és szabadszellemü márkinénál: marquise Chatelet-nél. Ez a szép és müvelt nő Voltaire egyik szerelme volt. Innen II. Frigyeshez megy Poroszországba. II. Fri-

gyest mint felvilágosult királyt, sőt mint felvilágosult despotát ünnepelték és nem egy felvilágosító benne látja azt a királyi eszményt, amit a többi államban is meg kellene valósitani.

Voltaire-nek számos ilyen illuziója van Frigyessel kapcsolatban éppugy, mint II. Katalinnal kapcsolatban akit Észak Semiramisának nevez, akiből nem volt alkalma kiábrándulni, mint ahogyan alkalma volt kiábrándulni Frigyesből.

Háromévi együttlétük alatt ugyanis kénytelen volt megtapasztalni: hogyan néz ki a király felvilágosodása közelről. A végén már annyira gyülölték egymást és Nagy Frigyesről annyira kiderül: nem felvilágosodott, hanem közönséges despota, hogy Frigyes elakarja záratni Voltaire-t. Ő azonban - némi gyakorlatra tévén szert már abban, hogyan kell kivágnia magát az ilyen helyzetekből - ezuttal is sikeresen megugrik.

Vagyonilag teljesen önállósodva és függetlenedve, 1758-ban Svájcban Genf közelében telepszik le, Ferney városkában. Ez egy svájci határváros-ka, amely 20 évig volt Voltaire lakóhelye. 1758-tól 1778-ig élt itt: közvetlenül haláláig.

Voltaire legtermékenyebb és legeredetibb korszaka kétségtelenül az 1758-tól 1778-ig terjedő korszaka.

Ezen korszakára esnek azok a nagy perek, amelyek nemzetközi tekintélyét megerősitik, azok a perek, amelyekben mint az igazságnak harcos katonája lép fel a jó ügy oldalán.

Voltaire nemcsak olyan ember volt, aki tollával próbált érvényt szerezni az igazságnak, hanem megpróbált minden gyakorlati eszközzel is harcolni ezért.

Az első per az un. Calas-per. Calas polgár pere. Második pere az un. Sirven ügy, és végül a harmadik nagy per, a La Barre-per. Mindhárom per a feudális viszonyok leleplezését szolgálta a feudális jogszolgáltatás leleplezésén keresztül.

Fellépés a Calas-ügyben

Jean Calas hugenotta polgár volt, tehát a francia kálvinisták ama legjobb rétegéhez tartozott, amely iparral és kereskedelemmel foglalkozott, és amelyet Franciaországban a nantesi edictum visszavonása után üldöztek.

A katolikus reakció, amely Toulouse-ban különösen erős volt, ezt a Jean Calas polgárt halálra itélte és kerékbe is törette, miután cudarul megkinozták a következő, teljesen fiktiv alapon. Calas legidősebb fia felakasztotta magát, nem tudni, miért. A Calas család egyik legfiatalabb gyermeke nem sokkal a legidősebb fiu öngyilkossága előtt katolizált egy cselédleány kedvéért, aki szintén katolikus volt és a Calas családnál szolgált. Ez a katolizált fiu és a cselédleány is ott maradtak a hugenotta polgár házában.

Ebbe a ténybe kapaszkodva, a katolikus reakció azt kezdte hiresztelni az idősebb fiu öngyilkossága után, hogy tulajdonképpen megölték ezt a

fiut, mégpedig azért, mert ez is katolizálni akart. A papok azt hiresztelték, hogy a protestánsok, a hugenották mindig megölik azt, aki katolizálni akar, mert igy akarják megakadályozni, hogy valaki az eretnekségből visszatérjen az ősi katolikus hitre.

Ez a pusmogás, amely rögtön az öngyilkosságot elkövetett fiu temetését követően megindult, rövid idő alatt odavezetett, hogy a fiu tetemét előveszik, felravatalozzák a toulouse-i székesegyházban, hatalmas fáklyásmenetet csinálnak körülötte, - szóval a propaganda és a tömegheccelés minden eszközét felhasználja a papi reakció. Olyan hangulatot keltenek a városban, amelynek eredménye az, hogy Calas polgárt a parlament törvényszéke elé állitják. (A parlament félig jogi, félig politikai testület volt.) A parlament megkinoztatja, majd kerékbe töreti a polgárt.

Calas mindvégig hősiesen ellenáll a kinzásoknak és hangoztatja ártatlanságát.

Miután Calas meghal, a katolikus reakció üldözése a család többi tagjára is kiterjed. A családot megfosztják vagyonától és kiüldözik Toulouse-ból.

Voltaire Svájcban találkozik a legfiatalabb Calas fiuval és tőle tudja meg ezt a históriát. Felháboritja az eset és látva, hogy az ügy mennyire leleplezi a katolikus reakció aljasságát, a feudális jogszolgáltatás önkényességét, sorompoba lép. Erejének teljes bevetésével fog hozzá ahhoz, hogy rekonstruálja a tényeket, hogy kimutassa: Calas polgár nem ölhette meg a fiát, a fiu öngyilkos lett.

Voltaire ügyvédeket fogad, akik a tények felkutatásával foglalkoznak és ujrafelvételt kérnek a perben. Ő maga leveleket ir Európa vezető embereihez, vezető humanistáihoz és nem utolsó sorban humanista hirben álló uralkodóihoz. Különböző memoire-okkal, publicisztikai cikkekkel árasztja el Franciaországot, amelyekben kifejti ennek az ügynek egész borzalmasságát. Az egyik legfontosabb memoire, melyet ebben az ügyben ir, ezt a cimet viseli "Értekezés a vallási türelmességről, Jean Calas polgár halála alkalmából."

Ez a hatalmas tevékenység, melyet Voltaire hihetetlen kitartással és szivóssággal három esztendőn keresztül folytat, meg is hozza eredményét. A feudális abszolutista és papi reakció abba a helyzetbe kerül, hogy kénytelen elismerni igazságtalanul itélték el és törték kerékbe a toulouse-i polgárt, a családot a párisi parlament döntésével rehabilitálják. A párisi parlament 36 000 frank kártérítést itél meg a családnak.

Voltaire azzal jellemezte később ezt a három munkás és harcos esztendőt, hogy e három év alatt olyan hangulatban volt, hogy nem jött mosoly az ajkára.

Akár retorikai kifejezése ez hangulatának, akár nem, mindenesetre igaz, hogy páratlan erővel és törhetetlen harci lendülettel dolgozott ebben az ügyben és teljesen neki köszönhető, hogy a pert ujra felvették, és hogy megis lehetett nyerni.

Egy másik ilyen ügy a Sirven-ügy. Ez is a toulouse-i parlamenttel kapcsolatban történt. Sirven egy protestáns gazdálkodó volt, akinek Toulouse közelében nem tulságosan nagy földbirtoka volt. Három fiatal leánya közül az egyiket - nem tudni hogyan - a püspök elfogatja és kolostorba záratja igy próbálja arra kényszeriteni, hogy a leány hagyja el családja hitét és katolizáljon.

A leányt a kolostorban próbálják rábeszélni a katolizálásra és amikor ez nem használ, a feudalizmus és különösen a katolikus egyház kedvelt nevelési módszerének szellemében előveszik a fütyköst, verni kezdik a leányt addig. mig meg nem őrül. A leány őröltségében, fájdalmában, bánatában és megaláztatásában kutba ugrik és meg is hal.

Mit tesz ekkor a katolikus reakció? Azt, hogy hirdetni kezd, tulajdonképpen a Sirven család ölte meg a leányt, mert az a maga jószántából katolizálni akart. Ismét azt a hangulatot keltik, mint a Calas ügyben, és ismét nem eredménytelenül. A család ugyanabba a helyzetbe kerülne, mint a Calas-család, de sikerül átmenekülniük Svájcba.

Itt találkozik Voltaire Sirvenékkel, akik most már bizalommal fordulnak Voltaire-hoz, minthogy Voltaire közben hiressé vált, mint az ártatlanok védelmezője.

Voltaire megvédi Sirven-éket is, talán még hosszadalmasabb és sok tekintetben bonyolultabb perbe ereszkedve, mint amilyen a Calas-ügy volt.

Voltaire harmadik ilyen nagy fellépése, amely éppugy világszerte hires volt, mint az első kettő, La Barre lovag ügyében történik.

Az a 17-18 éves fiu egyik barátjával együtt állitólag tiszteletlenül viselkedett az egyházi szentségekkel szemben. Az egyházi reakció azzal vádolta őket, hogy megcsonkitottak valami feszületet, továbbá egy egyházi körmenetnél nem tisztelegtek az oltári szentség előtt, sőt erkölcstelen és egyházellenes dalokat énekeltek.

A két fiatalembert elfogták és La Barre barátját arra itélték, hogy nyelve tépessék ki szájából, jobbkeze vágattassék le és aztán égessék meg. Szerencsére a fiunak sikerült megugrania.

La Barre esetében az itélet "kegyesebb": azt mondják, hogy meg kell kinozni és vallomásra birni, majd előbb levágják a fejét és csak azután égetik meg.

La Barre-nak nem sikerül elmenekülnie és ki is végzik. Amikor Voltaire meghallja a történteket, azonnal látja, hogy elvileg itt talán egy még fontosabb dologról van szó, mint az előző két esetben. Ez előző két esetben ugyanis arról van szó, hogy olyan bünöket fogtak emberekre, amelyek borzalmas bünök lettek volna, ha azokat valóban elkövették volna. Ebben az esetben azonban arról volt szó, hogy a feudális képzeletvilágnak megfelelően olyan "bünök"-ért itéltek halálra egy embert, amelyek nem bünök, nevezetesen istenkáromlásért és vallásellenességért.

Voltaire ennek az esetnek ezt az oldalát is egy pillanat alatt megérti

és ennek a felismerésnek az alapján veti azután magát a küzdelembe, és itt is kivivja azt, hogy az egyházi és abszolut monarchista reakciónak el kell ismernie, hogy teljesen hamisan és teljesen jogtalanul ölték meg La Barre lovagot.

Ezek a perek - azt mondhatnám - Voltaire és általában a felemelkedő polgári társadalom ideológiai képviselői gondolkodásának azt a lényeges oldalát mutatják meg, hogy számukra az egyenlőség, amit hirdettek és amit hiányoltak a feudalizmusban: mindenekelőtt a jogi egyenlőség. Ezért a jog számukra egy olyan pont, mint amely a legjobban, a legbehatóbban és a legmélyebben leplezi le a feudalizmust. A feudális jogszolgáltatás különböző ügyei számukra a feudalizmusnak azt a centrális, alapvető tényét leplezik le, hogy jogtalanság uralkodik, nincs mindenki számára egyenlő jog.

Voltaire egész világnézete a feudalizmus elleni harcot szolgálja, azonban sajátos változattal. Nála a feudális államhatalom támadása háttérbe szorul a feudális egyház támadása mögött.

Kétségtelen tehát, hogy ebben a tekintetben elmaradottabb, mint Montesquieu. Ezek az egyház elleni támadások azonban hatalmas támadások, és nem véletlen, hogy a római pápa még ma is csak káromlásszerü szavakkal tud Voltaire-ről és a felvilágosodás más nagy, egyházellenes harcosairól megemlékezni.

Candide

Hogy Voltaire mennyire a feudalizmus egészét üti, amikor az egyházat üti: erre mi sem jellemzőbb, mint a Candide cimü regénye, amely egy egységes és nagy polemia Leibniz egyházias felfogásával szemben.

Emlékeznek rá, hogy Leibniz egyik fő müve, a Theodicea, azt a célt tüzte ki maga elé, hogy igazolja azt, hogy ez a világ a lehetséges világok legjobbika.

Voltaire ez ellen a leibnizi tétel ellen vonul fel a Candide-ban.

Egyes irodalom- és filozófiatörténészek azt a következtetést vonták le ebből a regényből, hogy Voltaire tulajdonképpen pesszimista, amennyiben megtagadta Leibniz-nek ezt a tételét. A valóságban a Candide cimü regény, amely regényesitett filozófiai vitairat - távoláll mindenféle pesszimizmustól, ellenkezőleg: a felemelkedő polgárság optimizmusát, győzelembe vetett hitét fejezi ki.

Schopenhauer volt az az iró és gondolkodó, aki először bedobta a filozófia történetébe ezt a szót, hogy Voltaire pesszimista, igy próbálván filozófiai őst csinálni belőle a maga dekadens burzsoá filozófiájához. Ez a felfogás annyira átment a köztudatba, hogy még a marxista irodalomtörténetben is megtalálható.

Ugy gondolom, hogy Voltaire világnézetének és filozófiai meggyőződésének egyik centrális oldaláról van szó, amit éppen ezért közelebbről kell megvizsgálni.

Kétségtelen, hogy a maga kis regényeiben, ezek legtöbbjében Voltaire nem akar mást, mint egy-egy filozófiai gondolatot illusztrálni. Ezt azonban olyan realisztikus elevenséggel teszi, hogy ezek a regények rendkivül szórakoztatók és többé-kevésbé önálló regényszámba vehető irások, ámbár nem foghatók a 18. század nagy realista regényeihez.

Mint ilyen szellemes filozófiai propagandairat, a Candide Leibniz tételét gunyolja ki. Leibniz is szerepel ebben a regényben Pangloss néven, udvari filozófus egy német bárói család otthonában.

Nem véletlen, hogy Voltaire Németországban inditja el a történést. Németország ekkor már az ő szemében ugy figurál, mint a legelmaradottabb európai állam, mint olyan állam, amelyben a feudalizmus rendkivül erős.

A kiindulás azt jelenti, hogy ebben a feudális, elmaradott Németországban teremnek meg a Pangloss-ok, akik azt hirdetik, hogy ez a világ a világok lehető legjobbika.

Nemcsak Leibniznél találni meg a Voltaira birálta tételt. A feudális gondolkodók, a feudális társadalomnak az egyházi és a 18. században immár világi képviselői is ezzel az állitólagos optimista érvvel éltek.

Ez a tétel a valóságban nem optimizmust jelent, ellenkezőleg: peszszimizmust, mert hiszen azt hirdeti: ha ez a világ, nevezetesen a fennálló feudális világ a lehetséges világok legjobbika, akkor ezt a világot nem lehet megváltoztatni, akkor ennek a világnak olyannak kell maradnia, mint amilyen, összes borzalmaival, szörnyüségeivel egyetemben.

Voltaire hamar felismerte, hogy Leibniznek és a feudális reakciónak ez a tétele tarthatatlan. Azt mondja a Filozófiai Szótár egyik cimszavában: "Szó sem lehet arról, hogy a létező világok legjobbikáról szóló felfogás vigasztaló volna. Ellenkezőleg, ez a felfogás a kétségbeesésbe kergeti azokat a filozófusokat, akik elfogadják."

Hogy Voltaire itt nagyobb éleselméjüséget mutat, mint napjaink filozófiatörténészei, akik nem értették meg sem Leibniz tételét, sem pedig Voltaire-nek a leibnizi tételhez elfoglalt álláspontját: ez egyáltalán nem meglepő. Ellenben azt lehet mondani, hogy a kor jelentős gondolkodóinak mértékével mérve is Voltaire rendkivül világosan lát.

Ugy gondolom, a legtöbben ismerik a regényt és tudják azt, hogy Voltaire rendkivül kegyetlenül végighurcolja hőseit, akik mindenütt meggyőződhetnek arról, hogy ez a világ milyen gonoszsággal és kegyetlenséggel árasztja el az ember életét.

Voltaire regénye nem a világ borzalmasságát akarja bemutatni, - erről szó sincs - hanem a feudális világ borzalmait és kegyetlenségeit, azét a feudális világét, amely valóban akadálya volt az emberi fejlődésnek. Voltaire természetesen nem látja olyan tisztán a feudalizmus kérdését, mint ahogyan ma látjuk, ez azonban egyáltalán nem akadálya, hogy ne konkretizálja: itt nem akármilyen világról van szó, hanem a feudalizmusról, a feudalizmus világáról.

Megnyilatkozik ez mindenekelőtt abban, hogy a regényt Németország-

ból inditja el, Európa egyik legelmaradottabb, feudális kisfejedelemségekre tagolt államából. Megmutatja mindjárt az első lapokon: hogyan függ ösz-sze az udvari preceptornak Pangloss-nak, Candide nevelőjének tétele ennek a feudális világnak az érdekeivel. Miután a kalandok során elviszi hőseit Németországba, és kiviszi más államokba, tovább konkretizálja a feudális állapotok rajzát. Csak egy példára hivatkozom itt.

Felmerült a regényben a lisszaboni földrengés. Voltaire leirja, hogy egy óriási földrengés történt Portugáliában és a földrengés nyomán meg-indul a portugál inkvizició tevékenysége, keresik a földrengés okát és több embert megégetnek.

Mi ennek a leirásnak a tartalma? Nem az, hogy az ember képtelen védekezni a természet katasztrófái ellen. Hanem az, hogy olyan nevetsé-ges eszközökkel, mint az inkvizició, próbálnak bünösöket keresni, akik ál-litólag varázs-mesterséggel, mágiával előidézték a földrengést, igy saját véres, ember-ellenes babonaságuk miatt nem tudnak védekezni a természet erői ellen. Ott, ahol a tudomány vizsgálja a dolgokat, tudunk védekezni a természeti erőkkel szemben, ott viszont, ahol az inkvizició, a feudális sö-tétség uralkodik még: nem tudunk védekezni. Ime még a természeti csapá-sok felfogásában is Voltaire antifeudalizmusa mutatkozik meg.

Megmutatkozik ennek a szatirának konkréten feudalizmus ellenes éle abban is, hogy Voltaire egy bizonyos pozitiv ellenképet állit oda a Candide-ban a feudális világgal szemben. Amilyen utópisztikusan rajzolja a feudális világot abban az értelemben, hogy minden rosszat, minden elképzelhető rosszat összegyüjt, amit csak ez a bomló, a polgári társadalom erői által alá-sott világ egyáltalán produkálhat, - ugyanolyan utópisztikusan állitja oda az ellenképet is. Pozitiv utópiát a negativ utópiával szemben éppen ugy, ahogyan Montesquieu is a troglodita esetében a negativ kép mellé odaállit egy pozitiv képet. Voltaire Eldorádón keresztül mutatja be az eljövendő polgári társadalomnak persze teljesen utópikus és utópikus módon elhalvá-nyitott képét.

„Müveljük csak kertjeinket"

A polgári filozófia-történészek és irodalomtörténészek a következő érvet szokták felhozni annak bizonyitására, hogy a Candide pesszimista mü és nem a felemelkedő polgárság szellemében irt optimista alkotás.

Voltaire hősei, miután szörnyü kalandokon esnek át, odajutnak: leg-jobb ha belátják, hogy vissza kell vonulniok szántóföldjeikre és Candide ama hires mondásával végződik a regény, hogy: "Il faut cultiver notre jardin!" "Müveljük csak kertjeinket!"

Ezt a mondást ugy magyarázták, mint l. mondást arról, hogy az em-ber résztvegyen a tágabb világ életében, - hogy az emberi élet csak akkor van biztonságban, ha begubódzik privatizálásba.

Ez a magyarázat szintén teljesen helytelen. A "müveljük csak kert-

jeinket" nem lehet ugy értelmezni, mintha ez valamiféle sötét pesszimista lemondás kifejeződése lenne.

Ha konkréten nézzük a kort, akkor világos, hogy itt a burzsoázia egy reális harci módszeréről van szó, nevezetesen a burzsoázia gazdasági megerősödéséről.

Voltaire és nemcsak Voltaire, hanem a század derekának számos ideológusa, aki még nem állott az elé a kérdés elé közvetlenül, hogy szükséges-e az erőszak ahhoz, hogy felszámolják a feudális társadalmat, általában ugy gondolták a burzsoáziának a gazdasági megerősödése automatikusan meghozza majd, hogy a hatalom - mondjuk - érett gyümölcsként a burzsoázia ölébe pottyan.

Amikor Voltaire azt a módszert ajánlja, hogy "müveljük csak kertjeinket", akkor ezzel a valóságban azt mondja, hogy ez a gazdasági megerősödés segit bennünket ahhoz, hogy eltüntessük a világból ezeket a szörnyüségeket.

Hogy Voltaire-nek mi volt a véleménye erről a "müveljük csak kertjeinket"-ről, arról a magatartásról, amelyet a Candide vége elősegit, - igen világosan kiderül egyik leveléből. Azt próbálja konkréten kifejteni, hogy tulajdonképpen mit jelent az, hogy valaki filozófus, és a filozófus fogalmát itt is a "müveljük csak kertjeinket" fogalmával kapcsolja össze: "Igazi filozófus az, aki megmunkálás alá veszi a parlagon heverő földeket, szóval aki a kertjét müveli, megmüveli az ekék és következésképp a lakosság számát, foglalkoztatja és gazdaggá teszi a szegényt, előmozditja a házasságot, talpraállitja az árvát, nem zugolódik a szükséges adók ellen és olyan helyzetbe juttatja a földmüvest, hogy az adókat könnyüszerrel megfizethesse."

Voltaire koncepciója az, hogy a polgári társadalomnak gazdaságilag kell megerősödnie, és a gazdasági megerősödés - mondja még jóhiszemüen - felemeli majd a földmüvelőt is, felemeli a parasztot is és feleslegessé válik mindenféle forradalom, nem szükséges az adók ellen zugolódni, és igy tovább, mert hiszen minden ember olyan helyzetbe jut, hogy az adókat könnyüszerrel megfizetheti.

A gazdasági fejlődés automatizmusában bizó reformisztikus magatartás mutatkozik meg ebben a levélben és ez fejeződik ki a Candide végén is.

Általában nevetséges lenne beleinterpretálni a 18. század legnagyobb és legjelentősebb polgári iróiba és gondolkodóiba a 19. század második fele polgári müvészete dekadenciájának pesszimizmusát. Voltaire-éktől idegen volt ez, a 18. század nemcsak a fény százada, hanem az optimizmus százada is.

Ezek a polgári ideológusok biznak abban, hogy a feudalizmust legyőzik és egy szabadabb emberi fejlődés következik el.

Másrészt persze - csak zárójelben jegyzem meg - a 19. század optimizmusa viszont nem egyértelmüen haladó, sőt nem egyszerüen kifejezetten reakciós jelenség, minthogy az az optimizmus, amely a 19. század nem egy polgári iróját áthatja, sokszor egyszerüen egy liberális apologe-

tizmus megnyilvánulási formája. Az optimizmus és a pesszimizmus elvont kérdés-feltevése semmit nem ér, ha nem világítjuk meg ennek az optimizmusnak, illetőleg pesszimizmusnak a konkrét társadalmi tartalmát és jelentőségét.

Az a kép, amelyet Voltaire a filozófusokról adott és amely lényegében azt jelenti, hogy a művelt burzsoá eszményét állítja oda, mint a filozófus eszményét: egy sereg fiziokrata illuziót tartalmaz.

Minthogy a fiziokratizmusnak a francia felvilágosodott filozófia kifejlődésében nagy szerepe van, röviden tisztázni kell a fiziokraták és gazdasági tanaik jelentőségét.

Az előbbi levélben feltünik az a tény, hogy Voltaire arról beszélve, hogy erősödni és gyarapodni fogunk, nem az iparról vagy a kereskedelemről, hanem a földmüvelésről szól, mint a nemzeti boldogulás hordozójáról. Érezteti, hogy a földmüvelésben látja az igazán produktiv munkát. Ez pediglen a fiziokraták alaptétele.

A fiziokratizmus, mint közgazdasági irányzat, mint a politikai gazdaságtan egy irányzata, - a 18. századi francia fejlődés terméke. Még egyes marxista irók is, igy Lefebire a maga Diderot-könyvében, azután Albert Soboul a francia forradalomról irt kis könyvecskéjében ugy fogják fel a fiziokratákat, mint ha lényegében feudálisok lennének, olyan közgazdászok, akik a feudalizmus érdekeit igazolják.

Ez a felfogás teljesen helytelen. Marx a Tőkében, de még inkább és elsősorban az "Elméletek az értéktöbbletről" c. könyvében - melyben, mint ismeretes, kritikailag vizsgálja felül a polgári politikai közgazdaságtan központi, alapvető tételeit, és amelyben kritikai történetét és egyben történelmi kritikáját adja a klasszikus polgári politikai gazdaságtan fejlődésének, teljesen és kimeritően tisztázta azt, hogy a fiziokratáknak ez a feudális vonása csak külsődleges és látszólagos. A fiziokraták feudális jellege csak hamis, látszólagos. Az iskola megalapitójától: Quesnay-től, az iskola legfejlettebb, legnagyobb képviselőjéig: Turgot-ig, polgári osztálytartalma van ennek a fiziokratizmusnak.

Franciaország a forradalom előtt egészében földmüvelő ország: kb. 25 millió lakosa van és ebből kb. 22 millió földmüveléssel foglalkozik.

Látjuk azt is, hogy különösen a század első felében a kereskedelmi és pénzburzsoázia szivesen fekteti a maga pénzét földbe, nagy földbirtokok vásárlásába, és igy tovább.

Ez a tény, valamint módszertani, elméleti okok viszik afelé az álláspont felé a fiziokratákat, hogy a kapitalista viszonyokat, melyeket elemezni akarnak és elméletileg tisztázni kivánnak, elsősorban a földmüveléssel kapcsolatban elemezzék.

Amikor a fiziokraták az agrártermelésről beszélnek, ez náluk nem mint feudális, hanem mint kapitalista termelés jelenik meg. A földtulajdonos nem egyszerüen feudális földjáradékos, hanem uj kapitalista vállalkozót jelent már náluk.

Továbbá és mindenekelőtt azt lehet mondani, hogy elmélet szempont-

ból - amint Marx kimutatja - az készteti a fiziokratákat arra, hogy a mezőgazdaságot tartsák az egyetlen produktiv munkának, hogy a terméktöbblet a földmüvelésben sokkal kézzelfoghatóbban mutatkozik meg, mint az ipari termelésben: ennyi és ennyi gabonát vetnek el, és ez ennyi és ennyi terméktöbbletet hoz a következő termésben.

Ezzel szemben amikor az iparban valamilyen nyersanyagot vagy félkész terméket feldolgoznak, ott csak formaváltozásról van szó: a termék mennyisége nem változik - az a látszat uralkodik, hogy itt semmiféle uj dolgot nem tettek hozzá. Ez a látszat az, amelyet a fiziokraták készpénznek vesznek.

Marx megállapitotta, hogy a terméktöbbletet vizsgálva, ők már az értéktöbbletet próbálják kutatni. Az értéktöbblet eredetét keresve és nem találva meg ennek alapját - természetesen polgári korlátaik miatt - a kizsákmányolásban, - a földre mutatnak rá, mintha a földből nőne az értéktöbblet elő ugy, ahogyan a fán nő a gyümölcs. Ezért gondolják azt, hogy mivel az értéktöbbletet a föld hozza létre, ezért a városi iparban, ahol a földnek nincs semmi szerepe a termelésben, - nem jöhet létre értéktöbblet.

Igy lesz az egyetlen produktiv munka számukra a mezőgazdasági munka.

A fiziokraták óriási érdeme a politikai gazdaságtan további fejlődése szempontjából, hogy ők az elsők a klasszikus politikai közgazdaságtan történetében, akik a kapitalista viszonyok vizsgálatát a forgalmi folyamatról, a cirkulációs folyamat vizsgálatáról áthelyezik a termelés vizsgálatára, tulajdonképpen megjelölik a kapitalista termelésnek azt a helyét, mondhatnám: azt a toposz noetoszát, amelyből megérthető a kapitalizmus.

Hogy mennyire polgári jellegü elmélet ez minden hozzátapadó hamis feudális látszat ellenére, azt konkréten megmutatják azok a következtetések is, amelyeket a fiziokraták levontak elméleti általánositásaikból.

Az ember azt gondolná, hogy ha a produktiv munkát a mezőgazdaságban látják, akkor ebből az következik, hogy tessék minden eszközzel, minden erővel a mezőgazdaságot támogatni s állami támogatást követelnek a mezőgazdaság számára. Erről azonban szó sincs. Éppen az ellenkező következtetést vonják le. Azt mondják, hogy mivel a mezőgazdaság ugyis terméktöbbletet hoz létre, nyugodtan adóztassa az állam a mezőgazdaságot, viszont hagyja szabadon a városi ipart. Szabad kereskedelmet követelnek és az ipar teljes mindenféle kényszeritő állami intézkedéstől mentes fejlődését, - vagyis bármennyire is paradoxon, de az ipari burzsoázia érdekében dolgoznak, annak az ipari burzsoáziának érdekében, amely - mint mondottam - 1730-tól kezdve kezd megerősödni és 1760 és 1770 között ugrásszerü fejlődésen megy keresztül.

Az a követelésük, hogy az iparnak és a kereskedelemnek szabadon kell fejlődnie, állami intervenciók nélkül, nemcsak papiros követelés volt. Amikor a legjelentősebb fiziokrata közgazdász, Turgot 1776-ban miniszter lett, akkor ennek megfelelő intézkedéseket hozott. A földjáradékból akart minél nagyobb darabot az állami kasszába juttatni. Ugyanakkor viszont az

ipari és a kereskedelmi fejlődés érdekében eltörli a céheket, ezeket az ipari és kereskedelmi fejlődést gátló középkori városi testületeket.

Igaz, hogy kénytelen volt rendeletét három hónappal annak kiadása után visszavonni, de ez már nem az ő politikai és gazdasági koncepciójának következménye volt, hanem annak a nyomásnak, amelyet reá gyakoroltak ezek után az intézkedések után.

Még azt is meg kell említenem, Turgot egyik intézkedése volt, hogy eltörölje a parasztok robotszolgáltatását az utépítéseknél és más alkalmakkor, és igyekezett a parasztok terhein könnyíteni.

Ha együtt elemezzük elméleteiket és gazdaságpolitikai gyakorlatukat, vagy gazdaságpolitikai koncepcióikat, akkor egészen világosan kiderül: szó sem lehet arról, hogy ezek a fiziokraták egyszerüen a feudalizmus képviselői voltak. Ők a polgári fejlődés érdekeit képviselték, de - mint Marx mondja - azét, egy olyan polgári fejlődését, amely még be volt zárva a feudális keretek közé.

Mindaz, amit irnak, amit mondanak, megfelel annak a ténynek, hogy a polgári társadalom még be van zárva a feudalizmus társadalmi viszonyai közé, hogy a polgári társadalom tulajdonképpen a feudalizmus pórusaiban létezik csak.

Deizmus

Marx és Engels több izben beszélnek arról, hogy ebben a 18. századi deizmusban materializmust lehet és kell látni, bár a materializmusnak csak burkolt formáját. Konkréten ez a burok idealista burok volt: a deizmus mint ezt elnevezése is mutatja - elismeri isten létét, elismeri istent, mint a világ mozgatóját. De miután istennel hozza mozgásba a világot, miután isten a világnak megadta az "első lökés"-t, azután a deizmus nyugdijba helyezi, nyugdijazza az istent. Az egyszer mozgásba hozott világ a maga törvényei szerint mozog tovább és semmiféle külső beavatkozásra nem futhatja az isten erejéből és nincs szükség arra. A deisták istene nyugdijas - bár egyáltalán nem veszélytelen - öregur.

Hangsulyozni kell azonban, hogy ezen az idealista leplen belül a deisták a legfontosabb kérdésekben materialista álláspontot képviseltek; elismerték az anyagi világ objektiv létét, nevetségessé tettek számos idealista iskolát, tagadták általában a lélek halhatatlanságát és utoljára, de nem utolsósorban a deizmus nagy határozottsággal harcolt a pozitiv, tételes vallások ellen. Az a tény, hogy elismerték istent, mint első mozgatót, aki azonban ezután már nem gátolja őket abban, hogy vehemens, heves vallás-elleni harcot ne folytassanak.

Voltaire, a vallás és az egyház elleni harc nagy mestere nemcsak az egyházakat támadja, hanem az egyházakon tulmenőleg a tételes vallások dogmáit, tételeit, ezek abszurditását, sokoldalu ellentmondásukat önmagukkal, mindezt páratlan szellemességgel.

A deizmus igen találó jellemzését adta a francia restauráció egyik reakciós gondolkodója: de Bonald abbé, aki éppen azért, mert a francia forradalom ideológiai előkészitői ellen harcolt, és mert buzgón szimatolt mindenütt eretnekek és hitetlenek után, igen világosan megérti a deizmusnak ezt a lényegében vallásellenes tartalmát. Ő mondotta egy izben, hogy a deista olyan ember, akinek még nem volt ideje ahhoz, hogy atheistává váljék.

Ez a szellemes gondolat csak akkor lesz igazán helyes gondolat, ha nem egészen ebben az értelemben fogjuk fel, mint ahogyan de Bonald gondolta. Ő mindenekelőtt arra gondolt, hogy az egyes embernek a maga fejlődésében nem volt ideje atheistává válnia, azonban tulajdonképpen arról van szó, hogy a 18. század első felének osztály-erőviszonyai között a pol-

gári ideológusok többségének nem volt még ideje ateistává válni, csak megindultak az atheizmus felé anélkül, hogy elértek volna oda.

A polgári érdekek azon történelmileg meghatározott formája, amely a 18. század első felében és különösen második negyedében érvényesül, nem engedi meg számukra, hogy átlépjék a Rubicont: nem engedi meg számukra azt, hogy a deizmus talajáról átálljanak az atheizmus talajára.

A 18. század második felének harcos materialistái - mint látni fogjuk - lehántják a deizmus idealista burkát és egészen világossá teszik azt, hogy a materializmus szükségszerü konzekvenciája az atheizmus.

Összefoglalóan azt lehet mondani tehát a deizmusról, hogy a deizmus filozófiailag éretlen elmélet, amely az éretlen osztályviszonyokból nő ki, nevezetesen abból a tényből, hogy a burzsoázia érdekeit akkor képviselő kereskedelmi és pénztőkének a szembenállása az abszolut monarchiával még nagyon mérsékelt volt.

A francia kapitalizmus fejlődésének egyik sajátossága az, hogy az uzsoratőke hosszan szerepel benne élő tényezővé válik, ami a francia irodalomban is megkapja a maga visszatükrözését. Gondoljunk itt Moliere-re.

A kereskedelmi tőke az, amely a leghamarabb keveredik konfliktusba a fennálló feudális abszolutisztikus viszonyokkal.

Mindenesetre azt lehet mondani, hogy a 18. század első negyedének végefelé a Law-féle finánc-spekuláció, - ahogyan Voltaire mondotta - a francia közvélemény érdeklődését már alaposan a pénzügyletek felé terelte és kiábrándította a janzenisták és katolikus teológusok vitáiból.

A deizmus nagy és kispolgári formája

A deizmus ebben a korszakban éppen ezért ezekhez az áramlatokhoz kapcsolódva, maga is egyházellenes erő lehetett, de ugyanakkor a vallásos világnézetnek azt a minimumát is szolgáltathatta a keletkező polgári társadalom számára, amelyre ennek éppen szüksége volt.

A 18. század első felének a deizmusa, amelyről most beszélünk, lényegében azon polgári erőkhöz kapcsolódik elsősorban a nagypolgárság erőihez, amely polgárságban még nincs képviselve, vagy legalábbis nagyon korlátozottan van az ipari tőke. Az ipari tőke fejlődése az, amely gerincet ad majd a polgári társadalomnak és a burzsoáziát szembefordítja a feudális abszolutisztikus monarchiával. Minthogy azonban létrejött a deizmus a 18. század éretlen osztályviszonyai között, ezért hosszan fenn is tud maradni, és a 18. század második felében is a polgári világnézet uralkodó formája marad. Nemcsak a század első felének a deista gondolkodói képviselik ezt tovább a század második felében, hanem a 18. század második felében keletkezik egy olyan áramlat, nevezetesen a Rousseau-féle áramlat, amely a deizmust kispolgári irányban fejleszti tovább.

Marx azt mondja, abban összegezi, mindezt amit én olyan lerövidítve ismertettem, hogy az egész hamus feudális látszat ellenére a fiziokraták

kéz a kézben az enciklopédistákkal mennek együtt. A fiziokraták abban a szószerinti értelemben mentek együtt az enciklopédistákkal, hogy sokan résztvesznek az Enciklopédia irásában és Turgot is ir cikket az Enciklopédiába.

Amikor tehát Voltaire ilyen feudális látszatba burkolva: a kert müvelését, a föld müvelését ajánlja, amikor látszólag semmit nem gondol a kereskedelmi és ipari tőkével, - akkor is a burzsoázia előharcosa marad, és csak osztozik azokban az illuziókban, amelyek általában a kor ideológusainak nagy részét jellemezték.

Tovább elemezve Voltaire világnézetét, fel kell vetni azt a kérdést a Candide-dal kapcsolatban és általában is hogyan viszonyul Voltaire a cél-okság kérdéséhez?

Voltaire és a teleológia elve

Igen fontos kérdés ez azért, mert a cél-okság kérdésének a fonalán mutathatjuk meg azt, hogy a deisták hogyan harcolnak egyrészt az elavult ellen, másrészt pedig bizonyos pontokban mennyiben nem tudnak még megszabadulni ettől az elavultságtól.

A Candide egészében ez ellen a feudális jellegü világteleológia ellen irányul, amelynek értelmében az uristen ugy rendezte volna be a világot, hogy abban minden az embert szolgálja.

Meg kell jegyeznem, hogy a 18. században Bernardin de St. Pierre és más, polgári jellegü, de azért obszkurantista reakciós irók még csak fokozzák ezt a teleológiai elvet.

St. Pierre a "Paul és Virginie" cimü regény irója addig megy el a cél-okok felhasználásában, hogy még a sárgadinnyében is isten dicsőségét hirdető tényt lát. Azt mondja, hogy fel kell vetni azt a kérdést: miért vannak a sárgadinnyének gerezdei? S azt a feleletet adja erre a "zseniális" kérdésre: a sárgadinnye gerezdeltsége azért hirdeti isten bölcsességét, mert igy a család nem vész össze a dinnye elosztásánál, hiszen csak annyi szeletet lehet a dinnyéből kiosztani, ahány gerezdje van.

Természetes, hogy éppen az ellenkezőjét is lehetne bizonyitani ebből, hiszen ha annyi szelet jön ki, hogy azokat nem lehet rendesen szétosztani a család tagjai között - páratlan számu szelet a páros számu családtagok számára - akkor a dinnye gerezdjei éppen a viszálykeltés eszközeivé válnak.

Képzeljük el azt az atmoszférát, amelyben ilyen zöldségekkel próbálnak dolgozni nemcsak a feudális reakció képviselői, hanem a polgári abszkurantisták is, akik azt támogatják.

Mi volt ebben a kérdésben Voltaire álláspontja? Egyrészt kiméletlen harc ez ellen a szörnyüség és ostobaság ellen, másrészt bizonyos fokig kapitulál maga is ez előtt az ostobaság előtt. Egy példán keresztül lehet ezt megvilágitani.

A dagály jelenségét a cél-okok segitségével ugy magyarázták: a da-

gály arra szolgál, hogy a mélyenjáró tengeri hajók könnyebben tudjanak befutni a sekélyvizü kikötőbe. Vagy azt a tényt, hogy az ember orra nyerges, azzal magyarázták, hogy azért nyerges, hogy könnyebben üljön a pápaszem az ember orrán. Mindez persze isten bölcsességét mutatja.

Voltaira harcolt ez ellen az ostobaság és szörnyüség ellen, s a dagály jelenségét a newtoni fizika alapján a Hold mozgásával és vonzásával magyarázta. Ott, ahol a feudális álláspont a cél-okok szemszögéből magyarázta a jelenséget, Voltaire a modern kauzalitás alapján, a modern természettudomány, a newtoni természettudomány által feltárt okozati összefüggés alapján magyarázta.

Ennyiben tehát vehemens támadást indit a cél-okság felfogása ellen, ugyanakkor azonban azt mondja: ahhoz, hogy a Hold és a tenger között valamiféle kapcsolat legyen, egyáltalán a természetben: már egy világrendező értelemre van szükség, - tehát ezt a kauzális láncolatát csak egy célkitüző, egy világrendező végtelen isteni elme teremthette meg. Ez pedig azt jelenti, hogy le a teleológiával, le a cél-oksággal- de: éljen a teleológia, éljen a cél-okság! Azaz: elvetjük egyik formáját és feltámasztjuk egy finomabb és raffináltabb formájában.

Voltaire nyilván ostobaságnak tartotta és ki is gunyolta nem egyszer az orr nyergességének ama magyarázatát, hogy az abból a célból ilyen, hogy rá lehessen tenni az okulárét. Ellenben ugyanez a Voltaire azt állitja, hogy az orr mint a szaglás szerve, nagyszerüen megfelel funkciójának, igen kiválóan lehet vele szagolni, - ez a tény pedig nem magyarázható meg másként, mint egy világot-rendező értelem segitségével; isten alkotta meg az orrt mint a szaglás szervét, hozzá igazitva funkciójához: a különböző szaglási feladatokhoz.

Ez az utóbbi példa megmutatja, miért van az, hogy a 18. században a teleológia, a cél-okság elmélete feltámad, és hogy olyan szemérmetlenül is széles körben használják fel isten dicsőségének hirdetésére és isten létének bizonyitására.

Láttuk, hogy az ontológia isten-érv a porba hullott. Odakerült, ahová való: a történelem szemétdombjára.

A teleológia isten-érvét nem volt olyan könnyü a történelem szemétdombjára vetni. Diderot-val kapcsolatban látni fogjuk, hogy azokat a kérdéseket, amelyeket a teleológia alapján álló filozófus a cél-okság segitségével próbál magyarázni: számos esetben csak a fejlődés-elmélet segitségével lehet megmagyarázni.

Csak a fejlődés-elmélet segitségével lehet megmagyarázni például azt, hogy hogyan alakul ki egy olyan szerv, mint az orr, amely megfelel céljának, megfelel funkciójának. Éppen ezért a teleológiai isten-érvre a végleges csapást tulajdonképpen csak a fejlődés-gondolat segitségével, a fejlődés-gondolat alapján lehetett mérni. Amig ez a gondolat nem alakult ki - legalább bizonyos mértékig - és nem erősödött meg, addig a teológia és az osbkuráns papos filozófia vidáman harcolt ennek a gondolatnak segitségével a haladó gondolkodás ellen.

Kétségtelen, hogy Voltaire-nek ez a felemás álláspontja a cél-okság kérdésében összefügg azzal, hogy Voltaire mindig elháritotta a világ evolucionista jellegü magyarázatát.

Ismeretes, hogy Leibniz és mások abból a tényből, hogy tengeri kagylót találtak a Harz- hegységben, azt vonták le, hogy a Föld nem volt mindig olyan, mint napjainkban, egykor itt egy tenger volt, a Föld abszolutan tehát legalábbis változott.

Voltaire a fejlődés-gondolat még ilyen gyenge jelzésével is szembeszáll és azt mondja: dehogy is lehet ezt a következtetést levonni, amit Leibniz és mások levonnak, sokkal kézenfekvőbb és a valóságnak megfelelőbb az a feltevés, ha arra gondolunk, hogy egy keresztes vitéz ment haza a Szentföldről a Harz-hegységen keresztül és utközben elvesztette ott a tengeri kagylókat, amelyeket a tengerparton gyüjtött.

A cél-okság elméletéhez való viszony kérdésével elérkeztünk Voltaire deizmusának magvához, lényegéhez. A következőkben azt elemezzük, hogy az idealista lepel és a materialista tartalom hogyan függ össze egymással.

Voltaire istenfogalma

Az egyik kérdés, amelyet fel kell vetni ezzel kapcsolatban, hogy Voltaire megtartja ezt a világrendező-értelem elképzelését, szóval fenntartja istent, az, hogy vajon őszinte-e akkor, amikor fenntartja még ezt az istent, vagy eljutott volna az atheizmusig és csak a látszat megőrzése kedvéért tartotta fenn?

Voltaire-nél van egy bizonyos fejlődés különböző korszakaiban különböző állásponatokat foglal el.

A harmincas években Voltaire legalábbis közeljár az atheizmushoz. Nemcsak azt hangsulyozza, hogy nem lehet bizonyitani valami legfelsőbb lény létezését, de még azt is mondja, hogy talán nincs is.

Bizonyos, hogy ebben az időszakban sem foglal el atheista álláspontot. A hatvanas években, vagy mondjuk igy: 1758 után, miután letelepedett Fernay-ben, a deizmusnak már igen világos vonása domborodik ki nála. Tehát megtartja istent, de egy sajátos, elvékonyitott polgári formában. Merő ész-lényt lát benne, aki semmiféle önkényes cselekedetre nem ragadtatja magát. Szóval nem az a haragvó, büntető és jutalmazó, az emberek életébe minden pillanatban beavatkozó atyauristen, akinek a középkor rajzolta, hanem - még mindig az antropomorf elképzelés alapján hiszen minden isten-képzet antropomorf - egy tiszta intelligenciát, egy "világész"-t, egy "esprit supreme"-t, egy legfőbb észt lát benne.

Miért van az, hogy Voltaire - ámbár ilyen polgári módon, elvékonyitva - de fenntartja az isten képzetét? Ebben több ok is szerepet játszik. Az alapvető ok mindenesetre az, hogy Voltaire nem volt plebejus gondolkodó, és nem is volt még radikális polgári gondolkodó abban az értelemben, amilyen értelemben Helvetius és Holbach voltak.

Voltaire egy olyan fejlődési szakasz képviselőjeként lép fel, amelyben a burzsoázia erői viszonylag még gyengék, amelyben a burzsoázia nemcsak attól fél, hogy az uralkodó feudális hatalmak elnyomják, hanem fél attól is, hogy a tömegek felkelése a feudalizmus ellen olyan következményekkel járhat, melyek a burzsoázia számára kedvezőtlenek.

Ilyen felkelések lokális méretekben és sohasem össz-nemzeti méretekben voltak. Különböző kenyér-lázadások nagy éhség-lázadások futnak végig a 18. század Franciaországban, a parasztok helyileg felkelnek és hosszabb-rövidebb ideig küzdenek a fennálló feudális erők ellen saját helyzetük javításáért a feudális kereteken belül.

Voltaire abban a fejlődésben, amely kb. 1760-nal kezdődik s amikor az osztályharc egyre jobban kiéleződik, méginkább félni kezd a néptömegektől, - ez azonban sajátosan nyilvánul meg nála. Egyrészt mindenképp akarja azt, hogy a feudalizmusnak végetvessenek, tehát feudalizmus-ellenes gondolkodó marad, másrészt azonban azt akarja, hogy a feudalizmusnak ugy vessenek véget, hogy a burzsoázia érdekei uralkodóak maradjanak, hogy a tömegek ne sértsék meg a tulajdon szentségét.

Éppen azért tartja fenn az isten-képzetet, mert ugy gondolja, hogy az isten-képzet nélkül a tömegeket nem lehet fékentartani.

A hatvanas évek végefelé teszi azt a kijelentést, hogy ha az isten nem léteznék, akkor ki kellene találni. Miért? Azért, mert csak egy büntető, mégpedig igazságosan büntető vagy jutalmazó isten képzetének a segitségével lehet egyáltalán uralkodni és kormányozni, - mondja. Ha nincs az égben egy ilyen büntető és jutalmazó isten, akkor a Földön sem lehet uralkodni, mert az embereket csak ennek az elképzelésnek a segitségével lehet fékentartani.

Voltaire válasza Bayle kérdésére

Ez nagyon világosan kiderül abból a válaszából, amelyet Voltaire ad a Pierre Bayle által felvetett kérdésre: lehet-e egy atheistákból álló államban uralkodni és lehet-e ez az állam erkölcsös? Erre a kérdésre Bayle pozitiv feleletet adott. Igen, lehet uralkodni is, és erkölcsös is lehet ez az állam. Lehet uralkodni azért, mert hiszen a vallási türelmetlenség a legnagyobb baj, ez az, ami az országokban polgárháborukat okoz. Másrészt igenis, erkölcsös lehet ez az állam, az államnak a polgárai mert az erkölcs nincs összefüggésben a vallással, ellenkezőleg: az erkölcs csak akkor igazán erkölcs, ha a jót önmagáért tesszük, nempedig egy büntető és jutalmazó uristentől való félelmünkben.

Milyen feleletet ad erre a kérdésre Voltaire?

Voltaire differenciálja a kérdést. Azt mondja: Bayle-nek teljesen igaza volna, ha ezek az atheisták valamennyien filozófusok lennének. Ha ennek az atheista államnak a tagjai mind-mind filozófusok lennének, akkor kétségtelen, hogy lehetne uralkodni is és erkölcsösek is lennének, mert ezek az

emberek betartanák az erkölcsöket és betartanák az állami törvényeket is; ez az atheisták filozófusok felvilágosodottságából következik.

De mit tenne Bayle akkor - mondja - ha nem filozófusokat kellene kormányoznia, hanem akár csak egy község parasztságát, négy-ötszáz parasztot? Nyilvánvaló - mondja - nem lehetne ezeket a parasztokat kormányozni anélkül, hogy az isten képzetére ne hivatkozzon. A parasztok a büntető és jutalmazó isten képzete nélkül erkölcsösek sem lennének, az erkölcs törvényeit sem tartanák meg; mindez felvilágosulatlanságukból következik.

Az előbb már kimutattam Voltaire egy levele kapcsán, hogy számára a filozófus képviseli a felvilágosodott polgárt, akit fiziokrata illuziókon keresztül jellemez. Ez tehát azt jelenti, hogy ha a polgári társadalom mind müvelt és a maga magántulajdonát védő burzsoákból állana, akkor lehetne atheizmus korlátlan mértékben, meglenne a törvények tisztelete, meglenne az erkölcs is. Ellenben a polgári állam nemcsak ilyenekből áll, hanem többek között parasztokból is, és ez a tény arra kényszeriti az uralkodó burzsoáziát, hogy a vallás képzetét továbbra is fenntartsa.

Bármennyire is igyekszik Voltaire a 18. század második felében, hosszu életének második szakaszában lépést tartani nagy kortársaival, bármennyire is nem akar soha elmaradni a progressziv gondolatokból mégis kétfrontos harcot viv ezekben a világnézeti kérdésekben.

Fő frontja a feudalizmus elleni front. Elsősorban harcol Voltaire a feudális ideológia, a feudális teológia stb. ellen. Ez a vonal végeredményben Voltaire egyházellenes vonala, antiklerikalizmusa, amely nemcsak a papi hierarchia leleplezését jelenti, hanem a tételes vallások dogmáinak leleplezését is. Nincs a kereszténységnek olyan fontosabb dogmája, amelyet nem vett volna célba szarkazmusának nyilvesszőivel. Másrészt azonban szükségesnek tartja azt is, hogy elhatárolja magát - legalább elhatárolja magát - az uj atheista materialista áramlattól is.

Amikor 1770-ben megjelenik Holbach nagy könyve, az atheista materializmus bibliája, a "Systeme de la nature", "A természet rendszere", akkor Voltaire kritikai kommentárokat ir ehhez a munkához és támadja Holbach atheizmusát. Többek között ezt irja: "Esztelenség, ha egy intelligens lényt az anyagból és a mozgásból származtatnak, amelyek nem rendelkeznek az értelemmel."

Bármennyire is nem lehet egyenlőségjelet huzni a két front között, amely Voltaire-nél megvan, bármennyire is nem lehet azt mondani, hogy Voltaire egyaránt és egyenlő erővel támadta volna a feudális reakciót és ideológiáját, valamint a materialista atheizmust, kétségtelen, hogy támadta az utóbbit is. Mindenesetre ha elolvassuk Voltaire-nek ezt a Holbachra vonatkozó kritikáját és összehasonlitjuk azokkal a terjedelmes és hihetetlenül gyors, hallatlanul szellemes, gyilkos iróniával irt munkáival, amelyeket a római Szentszék és általában a keresztény vallások ellen ir, akkor láthatjuk, hogy egész működésének sulypontja az, hogy ez ellen a feudális ideológia ellen harcol.

Voltaire a maga társadalmilag megokolt deizmusát egy másik oldalról is megalapozottnak látta eszmeileg. Úgy gondolta, hogy tulajdonképpen a természettudomány is segíti őt, a természettudomány is azt az álláspontot támasztja alá, hogy kell egy ilyen világrendező értelemnek lennie.

Voltaire egyik nagy érdeme az, hogy elsőként propagálja Franciaországban a newtoni fizikát. 1738-ban jelenik meg egy szép könyve "A newtoni filozófia elemei" címen. Filozófiát mond, de tudjuk, hogy ebben a korban, különösen az angol szóhasználatban, mit jelent a filozófia, már szaktudományt is jelentett és amit Newton mondott, az kifejezetten a fizikára vonatkozott. Newton propagálása fontos tette volt Voltaire-nek azért, mert általában a francia természettudomány és a francia ideológiai fejlődés még a kartézianizmus jegyében áll.

Voltaire tette arra ösztönzi a francia tudományos és filozófiai gondolkodás képviselőit, hogy a kartézianizmust bizonyos mértékben feladva, ők is Newton-ra orientálódjanak, ami akkor - különböző okok miatt - előrehaladást jelentett.

Annak ellenére, hogy itt ilyen nagy progresszív tette van Voltaire-nek, kétségtelen, hogy a newtoni fizika, a newtoni természetfelfogás gyengeségeit kihasználva, próbálta alátámasztani a newtoni fizikával a maga deisztikus isten-felfogását.

Engels kimutatta a "Természetdialektika"-ban, hogy Newton-nál bizonyos hiányosságok vannak, amely hiányosságok a filozófiai idealizmushoz vezetnek. A Nap és a bolygók között a tömegvonzás törvényei működnek. Ha a tömegvonzás törvénye minden ellensuly nélkül működhetnék, akkor mindegyik bolygónak bele kellene esnie a Napba. Éppen ezért Newtonnak szüksége van egy másik erőre is, amely megmagyarázza, hogy miért nem esnek bele a bolygók a Napba, miért keringenek olyan elliptikus pályán, amelynek egyik gyujtópontjában a Nap áll. Ezt az erőt, ezt az un. tangenciális erőt azonban, amely megakadályozza azt, hogy a bolygók beleessenek a Napba, amely elliptikus pályára kényszeriti őket, Newton sehogyan sem vezeti le. Ezt a külső erőt a newtoni fizikában valami isteni beavatkozás adná, mégpedig éppen azért, mert Newton ezt az erőt semmiféle anyagi tényből nem magyarázza meg.

Nos, ezen a vonalon támasztja alá Newtonnal a maga deizmusát Voltaire. Szerinte szükség van egy "első lökő erő"-re, amely mozgásba hozza a világot. Ez az "első lökés" kényszeriti a bolygókat elliptikus pályára, akadályozza meg, hogy beleessenek a Napba.

Persze, miután Voltaire azt mondja, hogy az első lökést szolgáltató isten mozgásba hozta a világot, azután igyekszik kikapcsolni ezt a lényt a világ életéből.

A természet új képe; a természet mint óra

Általában azt lehet mondani, hogy a 17. és a 18. századi materializmus fejlődésének eredménye az, hogy a természetnek azt a képét, amely a 16. századi olasz természetfilozófiában él, leváltotta a természetnek egy uj képe.

A természetnek ezt a régi képét ugy jellemeztem, hogy a természet, egy nagy élőlény, szerves lény, amely mozog, amelynek csápjai a csillagok és igy tovább. Az uj kép, amely kifejezi a modern természetfelfogást, az égi és a földi testek mechanikájának kifejlődése alapján létrejött természeti világképet az, hogy a természet egy hatalmas óra, óraszerkezet, s ahogyan egy órának szüksége van arra, hogy felhuzzák, ugy végeredményben a világórának is szüksége van egy "órásmester"-re, aki felhuzza. Persze, ha egyszer felhuzták, akkor nem kell többé felhuzni, nem kell naponta, huszonnégy óránként felhuzni, mint a mi óráinkat, ámbár ma már vannak olyan órák is, amelyeket egyáltalán nem kell felhuznunk.

Az a felfogás, hogy a világ egy óra, amelyet fel kell huzni, éppen a deista filozófiában, a deista világképben érvényesül a legjobban.

A nagy materialisták, mondjuk pl. Hobbes, a világért nem mondották volna, hogy szükség van valami órásmesterre, ellenkezőleg, minden erejükkel harcoltak az ellen, hogy nézeteikből ilyen következtetést lehessen levonni.

A deistákat az jellemzi, hogy a 17. századi mechanikus materializmusnak ezt a negativ oldalát, ezt a gyengeséget felszinre hozzák, és mint öntudatosan elfogadott világnézeti alapot hirdetik.

Mit akarok végeredményben ezzel mondani? Azt, hogy a 17. századi mechanikus materializmusnak, tehát a mechanikus materializmus fejlődése első szakaszának voltak olyan gyengeségei, amelyek alapján eljuthatnak egy ilyen polgári módon elvékonyitott istenképzethez.

Ez a gyengeség onnan származott - mint majd Diderot-val kapcsolatban látni fogjuk - hogy szétválasztották egymástól a mozgást és az anyagot: a mozgás mindig valami külső erő az anyaghoz képest, és éppen ezért lehet végeredményben egy ilyen "első mozgató" isten is. Mig azonban a 17. század és a 18. század első felének nagy materialistái nem vonják le ezt a következtetést filozófiájuk gyengeségéből, sőt igyekeztek a gyengeségeket kiküszöbölni, ami nem sikerült, legfeljebb elleplezték, de ténylegesen nem tudták kiküszöbölni, addig a deisták és a deista Voltaire - hogy igy mondjam - manifesztté, világossá teszik ezt a gyengeséget, felszinre hozzák, sőt igyekeznek a gyengeségből erényt csinálni. Vállalják az órásmestert. Voltaire ezt a lapos prózai gondolatot csinos alexandrinusokba foglalta, hadd adjam vissza a prózai értelmet próza-forditásban: "Higgy nekem, minél többet gondolkodom erről annál kevésbé hiszem, hogy ez az óra jár és mégsem volt soha szüksége órásra."

A mechanikus materializmus fejlődése első szakaszának ezt a gyengeségét a második szakasz nagy képviselője: Diderot fogja elsősorban ki-

küszöbölni, és Diderot teremti meg azután a lehetőséget éppen ezen nagy filozófiai tette révén arra, hogy Holbachnál a mechanikus materializmus zárt és egységes rendszerét kapjuk, amelyben - legalábbis a természet vonalán - az isten fogalma tényleg össze van törve, és ahol az isten tulajdonképpen csak a történelem elégtelen - végeredményben idealista - felfogása alapján támadhat fel. A történelemből kiüzni az istenképzetet csak a dialektikus materializmus volt képes.

Az egyik vonal tehát Voltaire deizmusában a társadalmi vonal, nevezetesen az, hogy a kizsákmányolás fenntartása szempontjából szükségesnek tartja a vallást, a második vonal, illetőleg a másik alapja a voltaire-i felfogásnak az, hogy a newtoni fizika bizonyos gyengeségeiből igazolva látja a maga felfogását.

Voltaire és Locke

Voltaire persze nem lenne nagy és jelentős propagátora a filozófiai felvilágosodásnak, ha ezen az idealisztikus kereten belül ne lennének nála fontos materialista tartalmak, olyan materialista tartalmak, amelyek segitségével terjesztette a kor tudományának legnagyobb és legfrisebb eredményeit.

Kiemeltem már, hogy milyen jelentős érdeme van abban, hogy a newtoni fizikát francia földön népszerüvé tette, és ezzel a francia tudomány fejlődését is megtermékenyiti.

Ugyanilyen érdeme Voltaire-nek, hogy a Descartes-féle filozófiával szemben meghonositja francia földön a Locke-féle materialista filozófiát.

A francia materializmusnak a 18. században két irányzata, két áramlata van. Az egyik áramlat a descartes-i "kiterjedt dolog"-ra, a "res extensa"-ra támaszkodik, - tehát karteziánus eredetü materializmus, - a másik, mégpedig uralkodó áramlat az a materialista áramlat, amely Locke-ra támaszkodik.

Ennek a Locke-ra támaszkodó francia materialista áramlatnak kezdeményezője tulajdonképpen Voltaire volt. Emlékezhetünk rá, hogy még Meslier is cartesianus materialista volt, a descartesi "kiterjedt dologra" támaszkodott a descartesi "gondolkodó dologgal" szemben.

A Bacon-tól Lockeig terjedő angol materializmus fejlődése termékenyitőleg hat a francia gondolkodásra, uj, magasabbrendü problémákat vet fel a francia gondolkodás számára, olyanokat, amelyeket pusztán a kartéziánus eszmékre támaszkodva nem lehetett volna felvetni.

Locke bevezetése a francia filozófiába, azzal jár együtt, hogy Voltaire is harcol a kartéziánizmus ellen, elsősorban a kartéziánizmus idealizmusa ellen, harcol a két szubsztanca descartesi felfogása ellen.

Nem lehet azt mondani, hogy valami sok uj érvvel állna elő, viszont meg kell adni, hogy a meglevő érveket olyan sziporkázó szellemességgel senki sem tudta előadni, mint ahogyan ő.

Elég, ha csak elolvassuk azt az elmefuttatását, amely arról szól, hogy hogyan keresi önmagában a két szubsztanciát: a testet és a gondolkodó lelket, és hiába keresi, végül is kénytelen rájönni arra, hogy tulajdonképpen egymaga van csak, nem ketten vannak, hanem egyedül.

Ez az irodalmi tálalás, ez az irodalmi jelleg az, amit Voltaire hozzáad a létező érvekhez, de így is megtisztitotta a terepet Diderot és mások számára, akik továbbfejleszthették a Locke-féle szenzualista materializmust, sőt számos alapvető gyengeségét küszöbölték ki az angol filozófiai materializmusnak.

A lélek halhatatlansága

Az egyik fontos filozófiai kérdés, amely Voltaire-nél felmerül: a lélek halhatatlansága.

Locke után nyugodtan lehet mondani, hogy ez a kérdés nem is lehet többé kérdés, hiszen azáltal, hogy Locke a lelket, az emberi gondolkodást tulajdonképpen a külső világ alapján vezeti le, megmutatja, hogy az emberi gondolkodás, az ember lelki tevékenysége a külső világot tükrözi vissza, ezáltal egészen világossá teszi, hogy a lélek halhatatlansága elesik, mert az agy és a test szétbomlásával a psziché is megszünik, nincs ami tükrözzön.

Voltaire kétségtelenül maga is ingadozik ebben a kérdésben, bár a rossz nyelvek azt mondják - és nem is helytelenül - inkább csak arról van szó, hogy megirigyelte Rousseau dicsőségét, megirigyelte azt, hogy Rousseau sikert aratott a lélek halhatatlanságának egy ujfajta kidomboritásával. Végeredményben azonban a lélek halhatatlansága ellen foglal állást.

Ugyanigy materialista álláspontot foglal el az akarat szabadságának kérdésében. Tagadja az akarat szabadságát, természetesen éppen olyan mechanikus determinizmussal, mint amilyen mechanikus determinizmussal ezt Spinoza tette, ami nem von le semmit érdeméből, hiszen ebben a korban ez volt a haladó álláspont.

Az akarat és a cselekvés szabadsága

Általában azt lehet mondani, Spinoza és Locke nyomán megérti a szabadság kérdésének mélyebb értelmét: kifejti, és népszerüsiti azt, ami a Spinoza-féle fogalom-apparátusban elásva, eltemetve nem nagyon világos az emberek számára.

Spinozánál a "libera necessitas" nem volt világos és most Voltaire világosan beszél erről.

Voltaire a szabadságról beszélvė azt mondja, hogy nincs akaratszabadság, mert ha én menni akarok valahová, akkor valamilyen külső körülmény kényszerit erre: például ebédelni akarok menni és üresen korgó

gyomrom kényszerit arra, hogy felkeressem a vendéglőt. Ellenben van cselekvési szabadság - mondja Voltaire - mert hiába kényszeritenek külső körülmények engem arra, hogy menjek ebédelni, hiába korog üresen a gyomrom, arra késztetve, hogy elmenjek a vendéglőbe; ha történesen köszvényem van nem tudok elmenni és igy nem vagyok szabad. Azért vagyok szabad, mert történetesen nincs köszvényem, és igy megvan a cselekvési szabadságom arra, hogy valóban elmenjek a vendéglőbe.

Mondanom sem kell, hogy a filozófia nehéz problémáinak ez a nagyszerü propagandája óriási mértékben terjesztette el a felvilágosodás és a materialista fejlődés legértékesebb gondolatait és legértékesebb eredményeit.

Ha Dimitrov elvtárs annak idején egyetlen kis Cervantest kivánt a forradalmi proletariátus számára, akkor kétségtelen, hogy ugyanilyen joggal mi egyetlen kis Voltaire-t kivánhatnánk, aki a marxista fogalmakat tudná ilyen szellemesen és mindenki számára kézzelfoghatóan propagálni.

Ezekből a kérdésekből, melyeket kifejtettem, láthatjuk, hogy a materialista tartalmak hogyan érvényesülnek az idealista formaruha, a deizmus idealista köntöse mögött, hogy éppen a materializmus legértékesebb és legjelentősebb eredményeit propagálja azzal a szellemességgel, melyet már többször emlitettem.

Annak ellenére, hogy ezekben a kérdésekben Voltaire nem valami eredeti gondolkodó, nem hoz semmiféle uj gondolatot, van egy olyan terület, ahol Voltaire-nek jelentős eredményei vannak, és ahol gondolkodói eredetisége is megmutatkozik. Furcsa módon ez a terület: a történelem területe.

Történelem felfogása

Már Montesquieu-ről tárgyalva kimutattam, hogy Voltaire milyen éleselméjü kifogásokkal áll elő a Montesquieu-féle földrajzi materializmussal szemben, és hogy az elmélet lényegét kritizálja Montesquieu birálatában. Voltaire ellenvetései mögött az áll, hogy maga is komolyan foglalkozik a történelem kérdéseivel. Nemcsak számos történelmi könyvet ir pl. XIV. Lajos életéről és koráról, vagy XII. Károlyról, hanem e mellett a történelemirás módszereinek kérdését is felveti, igyekezve egy modern haladó, a polgári társadalom szükségleteinek megfelelő történelem-felfogást, történelemszemléletet kidolgozni.

Több legenda és anekdota kering róla, hogy tulajdonképpen mi serkentette történelemirásra. Az egyik ilyen anekdota szerint a már emlitett Chatelet márkiné mindég unatkozott és képtelen volt arra, hogy történelmi könyveket olvasson. Voltaire azt mondotta: tényleg igaza van, ezek a krónikák olvashatatlanok, de a történelem nagyon jelentős és majd ő bebizonyitja nekik, hogy nagyon érdekes is. Ezt bebizonyitandó: irt azután néhány müvet.

A történelem-felfogás fejlődése szempontjából legfontosabb, vagy legalábbis egyik legfontosabb munkája az, amelyet ő "A történelem filozófiájá"-nak nevez, "Philosophie de l'histoire"-nak; ezzel összefügg az a munkája, melynek cime: Essay sur l'esprit et les mouers des nations", azaz: "Értekezés a nemzetek szelleméről és erkölcseiről".

Mi az ujdonság ebben? Mindenekelőtt az, hogy Voltaire szembeszáll azzal az elterjedt feudális, vagy feudál-abszolutisztikus történelem-felfogással, amely királyok politikai akcióiban látja a történelem lényegét. Szerinte a történelemben tulajdonképpen a kisemberek történetét kell megirni, amit igy fejez ki: "Általában én többet foglalkozom az emberek sorsával, mint a trónok megrendülésével. Az emberi nemet kellett volna szem előtt tartani a történetirásban. Minden történésznek azt kellett volna mondania: "Homo sum!" Azaz: Ember vagyok. De a legtöbben ehelyett a csatákat irták le."

Ebből a koncepcióból, hogy a történelem az emberek tetteiből alakul, következik azután az, hogy keresi a történelem konkrét mozgatóját, amely mozgató rugója a hétköznapi eseményeknek éppugy, mint a nagy eseményeknek.

Mig a feudális történetirás, de különösen a feudál-abszolutisztikus történetirás az isteni szellemhez menekül, Voltaire azt mondja, hogy az emberek erkölcsét és szellemét kifejezi a közvélemény, amely irányitja a történelmet, amely befolyásolja az emberek cselekedeteit. Ez határozott előrelépés, ha nem is Montesquieu-höz képest, de Montesquieu oldalán a feudális és a feudál-abszolutisztikus történetiráshoz képest.

Ezen a felfogáson belül az oknyomozást sürgeti: nem elég leirni az egyes cselekedeteket, történéseket, hanem ezek okát is fel kell tárni, és a végső fok persze szerinti mindig egy eszmei ok.

Bármennyire is idealista felfogás ez, a történelemfelfogás szekularizálását, vagyis elvilágiasitását jelenti, leszakitását az egyházi felfogásról, arról a felfogásról, amelynek értelmében a történelem az isten szeme előtt lezajló és az isten által rendezett dráma.

Ellentétben Montesquieu-vel, Voltaire nem lát törvényszerüségeket a történelemben. Lát okozati összefüggéseket, de nem lát törvényszerüségeket.

A történelmi törvényszerüségek megnemértése kétségtelenül gyengesége Montesquieu-vel szemben.

Harc az egyház és a pozitív vallások ellen

Voltaire a maga egyházellenes harcát elébe állitotta az államellenes harcnak.

Szemben Montesquieu-vel és szemben később Diderot-val, azokkal az emberekkel, akik elég világosan látták, hogy a feudális állam elleni harc alapvetőbb, mint a feudális egyház elleni harc, - Voltaire még azon alapon

állott, amely az egyház elleni harcot tartotta alapvetőbbnek mindenekelőtt és elsősorban a katolikus egyház elleni harcot.

Engels mondja egy izben, hogy a katolikus egyház a feudalizmusnak nemcsak a legfőbb világnézeti támasza, hanem a leghatalmasabb nemzetközi szervezete volt, és ennek következménye, hogy a feudalizmus elleni támadás elsősorban mint a katolikus egyház elleni támadás zajlott le.

Franciaországban ez különösen kiéleződött - az ismert okoknál fogva - mindenekelőtt azért, mert 1685-ben a nantesi edictum visszavonásával a polgári elemek, a kálvinista hugenották üldözése kezdődött meg. A harc, amelyet Voltaire viv ezen a vonalon, folytatása a Bayle-féle szkepticizmusnak, de magasabb fokon, amennyiben ő Baylenál sokkal erősebben támadja már a történelmi, a pozitiv vallásokat, mindenekelőtt a katolikus vallást. Két vonalon is: nemcsak a vallás vonalán, hanem az egyház-szervezet vonalán is, nemcsak az ideológiáját, hanem a szervezeti formáit is.

A fő érv nála az, hogy a vallásosság, a tételes vallások olyan szervezeteket teremtettek meg, amely szervezetek az embereket polgárháborura és gyilkolásra biztatják. Mindegyik vallás azt mondja magáról, hogy az egyedül üdvözitő vallás, vagyis abszolutizálja a maga álláspontját. A vallásnak ez az igénye Voltaire szerint szükségképpen vezet arra, hogy az egyház szervezett eszköze, vagy szervezett formája legyen az intoleranciának, a vallási türelmetlenség pedig - persze, ezt csak én fejezem ki ilyen élesen - az eszmei alapja polgárháborunak.

Itt az alapja annak Voltairenél, mint számos más felvilágositónál, hogy még a 17. századi angol forradalomban is tulajdonképpen a vallási türelmetlenség megnyilvánulását látják, vagyis készpénznek veszik az angol forradalom vallásos tudatformáit, és ennek következtében ezt a döntő forradalmi osztályharcot, a polgári erők harcát a feudalizmus ellen a maga ideológiai burkában és egyházi szervezeti vetületében látja, de nem látja eléggé alapvető szociális tartalmában.

Voltaire-t a valláshoz való viszonyában gyakran jellemzik azzal az anekdotával, hogy amikor azt a kérdést tárgyalta barátaival, hogy létezik-e isten avagy nem létezik, akkor óvatosan bezáratta az ajtókat, becsukatta az összes ablakokat, gondoskodva arról is, hogy a lakájok ne mehessenek be a szobába, amikor ezt a kényes kérdést tárgyalják.

Az is kétségtelen, maga Voltaire jelentette ki azt, hogy az ő felvilágosodása nem a lakájok és a csizmadiák számára való felvilágosodás, - vagyis tudatosan elhatárolta magát a plebejus rétegektől.

Ellenben az anekdota és a kijelentés a vallások legvégső kérdésére vonatkozik, arra a kérdésre, hogy van-e isten, vagy nincs isten? Nem vonatkozik ellenben a tételes vallások elleni harcára. A katolicizmus dogmáit, a protestántizmus dogmáit, a mohamedánizmus vallási türelmetlenségét, és többek között a zsidó vallás különböző tételeit a nyilvánosság előtt támadta, megmutatva azt is, hogy ezek a tételek hogyan függenek össze az egyházi szervezetek elnyomó tevékenységével és a vallásháboruk

ama szitásával, amelyeknek Voltaire az anyagi, szociális tartalmát nem látta és nem is láthatta világosan.

Levelei végén visszatérő fordulat: "écrazer l'infame!" - "Tiporjátok el a gyalázatost!" Hosszu ideig vitatkoztak azon - jellemző módon - hogy mit értett ezen Voltaire, hogy mit jelent az uj, felvilágosult Cato "ceterum censeo"-ja: mi az a "gyalázatos", amelyet el kell tiporni?

Nem nehéz ennek a problémának a megfejtése. Ez a "gyalázatos", amelyet el kell tiporni: az egyház. Amikor Voltaire leveleiben, különösen a hatvanas évektől kezdve állandó üdvözletként, végszóként ezt a mondást használja, hogy "tiporjátok el a gyalázatost", - az egyház különböző formáira gondol.

Külön szóvá kell tennem azt, hogy Voltaire támadja a zsidó vallást. A fasizmus szemérmetlenségét és a fasiszta történelemhamisitás szemérmetlenségét ugyanis mi sem jellemzi jobban, mint az, hogy abból a tényből, hogy Voltaire a többi vallás között zsidó vallást is támadta és vallási intoleranciával, kizárólagosságra való törekvéssel vádolta meg, - ebből Voltaire antiszemitizmusára következtet, holott ez az ő vallásellenes harcának, mindenféle vallás elleni harcának egy része volt. Voltaire-nek ezek a fasiszta meghamisitásai a legszemérmetlenebb történelmi hazugságot jelentik.

A tolerancia elvének új tartalma

Az elmondottak alapján azt hiszem, közvetlenül is világos, hogy Voltaire-nél a vallási tolerancia, a vallási türelmesség elve, amelynek korábbi nagy harcosa Bayle volt, - uj tartalommal telitődik meg, és ez az uj tartalom megmutatja, hogy Voltaire fejlettebb, magasabb szinvonalon folytatja azt a harcot, amelyet a francia fejlődésben Bayle kezdett el.

Bayle-nél a tolerancia elve elsősorban a felekezetek közti békét, a katolicizmus és a hugenotta protestántizmus közötti megegyezést jelentette. Itt viszont Voltairenél a tolerancia elve mint olyan elv szerepel, amelyet ki kell terjeszteni a deistákra és az ateistákra, s ahogyan az egyháziaknak joguk van a maguk ideológiáját hirdetniök, terjeszteni, ugy van joguk Voltaire szerint a deistáknak és az ateistáknak (jóllehet az utóbbit nem tartja kivánatosnak) fellépniök a vallás képviselői által hirdetett ideológiával szemben.

Tehát a tolerancia elve kitágul a gondolatszabadság elvévé, - a gondolatszabadság elvét hirdeti meg a vallási kérdésekben is.

Milyen eszközökkel harcolt Voltaire a tételes vallások ellen? Az összes eszközöket felhasználta, amelyeket addig kidolgoztak, hozzáadva a maga hatalmas polemikus tehetségét, hozzáadva azt a sziporkázást, csillogó voltaire-i ragyogást, amely gyilkos gunnyal, megsemmisitő módon tudta támadni az egyházat.

Lényegében azonban Voltaire-nél arról van szó, hogy elmerülve a

történelem, az egyház történelmének tanulmányozásában olvasói elétárja mindazokat a szörnyüségeket, amelyeket az egyházak különböző korszakokban elkövetnek az emberi haladással szemben, elkövetnek a gondolatszabadság elfojtása terén.

Voltaire rendkivül lelkiismeretesen tanulmányozta az egyház történetét és ugyanilyen lelkiismeretesen tanulmányozta az egyház ideológusait is. Igy például tudjuk róla, hogy hosszu időn keresztül képes volt tanulmányozni Aquinoi Tamás mázsányi Summáit, a mi magyar irodalomtörténetirásunk "nagy Pintér"-jéhez hasonlitható könyveket, hogy megtalálja bennük azokat az ellentmondásokat, képtelenségeket, amelyek a katolikus világnézet legfejlettebb filozófiai képviselőjénél jellemzik.

Összefoglalóan: ha meg akarnánk határozni Voltaire sokszor tagadott, sokszor lebecsült jelentőségét a filozófia története szempontjából, akkor a következőket mondhatjuk. Mindenekelőtt az elavult descartesi filozófiával és a descartesi filozófia materialista elemeire való tájékozódással szemben véghezviszi a francia filozófiai fejlődés számára ama döntő jelentőségü fordulatot, hogy az angolokból, az angol materializmusból, mindenekelőtt Locke-ból indul ki.

Másodszor: a descartesi mechanika és természettudományos eszmék helyébe, előtérbe állitja a Newton-féle fizika eredményeit és ezzel messzemenően befolyásolja nemcsak a francia természettudományos fejlődést, hanem a filozófia fejlődését is.

Harmadszor: harcol az előbbiek alapján a klerikális reakció és a dogmákra támaszkodó vallásos világnézetek minden árnyalata ellen, és elsősorban - ez felelt meg az ő idején, az ő kora polgári harcainak - a feudális katolikus egyház ellen.

Ha a francia forradalomban a vallási tudatformának az a szerepe, amit a 17. században az angol forradalomban még láthatunk, elenyésző, - akkor kétségtelen, hogy ebben óriási érdemei vannak Voltaire-nek.